

الفكر العربي

ومركزه في التاريخ

تأليف

دي لاسي أوليري

دكتور في اللاهوت

أستاذ الآرامية والسريانية في جامعة بستول

نقله الى العربية وعلق عليه

إسماعيل البيطار

دار الكتاب اللبناني - بيروت


الفكر العربي



ومركزه في التاريخ

تأليف

دي لاسي أوليري

دكتور في اللاهوت

أستاذ الآرامية والسريانية في جامعة برستول

نقله الى العربية وعلق عليه

إسماعيل البيطار

دار الكتاب اللبناني - بيروت

دار الكتاب اللبناني
بيروت - لبنان
ص.ب ٣١٧٦ - برقيا (كتالبنان)
هاتف - ٢٥٧٤٧٠ - ٢٣٧٥٣٧
TELEX No 22865 K.T.L
LE BEIRUT

١٩٨٢

مقدمة المؤلف

يتتبع التاريخ نشوء الكيان الاجتماعي الذي تعيش فيه الجماعات في يومنا هذا. وهناك ثلاثة عوامل رئيسية تعمل في نشوء هذا الكيان وهي: التحدر العرقي والتيار الثقافي والتحول اللغوي. أما أول هذه العوامل فهو فيزيولوجي ليس متصلاً بالضرورة مع العاملين الآخرين؛ كما أن هذين الآخرين ليسا متحدين كل بالآخر. والعامل ذو الأهمية الأولى في نشوء الكيان الاجتماعي هو التحول الثقافي. وهو ليس مادة وراثية، ولكنه نتيجة للاتصال بين البشر؛ إذ إن الثقافة تُتعلم وتُحصل ولكنها لا تُورّث. والثقافة هنا يجب أن تفهم بمعناها الأوسع كي تشمل المؤسسات السياسية والاجتماعية والقانونية والفنون والمهن والدين ومختلف صور الحياة العقلية التي تظهر في الأدب والفلسفة وغيرهما من المجالات؛ وجميع هذه العوامل متصلة بعضها ببعض في قليل أو كثير، كما أنها جميعاً ذات ميزة عامة لا يستطيع التحدر المادي أن يتجاوزها، بل عليه أن يسعى لتحصيلها في الحياة المقبلة. ولكن العرق والثقافة واللغة يشبه كل منها الآخر إلى حد ما، إذ إنها جميعاً متضاعفة ومتشابكة على الدوام، حتى أن خطوط التحول تبدو في كل منها أشبه بالخيوط المعقدة منها بالشكل المنظم. وتحصل النتائج دائماً من مجموعة متضاربة من الأسباب يصعب فيها دائماً تعيين المؤثرات النسبية.

إن ثقافة أوروبة الحديثة مستمدة من ثقافة الأمبراطورية الرومانية التي هي بدورها ناتجة عن قوى متعدده كان أكثرها فاعلية الهللينية الفكرية — ولكنها عملت في جهاز متلاحم بواسطة قوة التنظيم المدهشة التي كانت أبرز خصائص تلك الأمبراطورية . وإن حياة أوروبه برمتهـــا في العصور الوسطى تظهر لنا هذه الثقافة الهللينية الرومانية في انتقالها وتطورها وتحورها تبعاً للظروف . وما أن دب التفسخ في الأمبراطورية حتى أصبح الجسم الثقافي عرضة لحالات مختلفة في أماكن متعددة . وكان أشد الأسباب تأثيراً التباعد بين الشرق الناطق باليونانية والغرب الذي يتكلم اللاتينية . وكان دخول الأثر الاسلامي عن طريق اسبانيا هو المثال الوحيد الذي بدونا فيه أننا نحصل ثقافة غريبة تدخل على هذا التراث الروماني وتمـــارس فيه تأثيراً مضطرباً . والحقيقة أن الثقافة الاسلامية هي في الأصل جزء رئيسي من المادة الهللينية الرومانية ، وحتى الفقه الاسلامي قد صيغ وتطور من أصول هللينية . إلا أن الاسلام عاش فترة طويلة من الزمن بعيداً عن المسيحية ، وإن تطوره قد أخذ مجراه في محيط مختلف لدرجة أنه يبدو شيئاً مستهجناً وغريباً . وإن قوته العظمى تتركز في أنه قد عرض المادة القديمة في شكـــل جديد كليـــاً .

وإني سأبذل قصارى جهدي في الصفحات التالية لأخط انتقـــال الفكر الهلليني على يد الفلاسفة المسلمين والمفكرين اليهود الذين عاشوا في وسط إسلامي ، لأبيّن كيف أن هذا الفكر قد تحوّر في انتقاله خلال فترة تطور الجماعة الاسلامية ، وكيف حوّر هو نفسه الأفكار الاسلامية ، ثم كيف أن هذا الفكر قد استقدم ليؤثر في ثقافة العصور الوسطى المسيحية اللاتينية . وهكذا تبدل مظهر الفكر الهلليني الخارجي خلال قرون من حياته على حده ، حتى أنه بدا نوعـــاً جديداً من الحياة الفكرية ، وأصبح عاملاً مشوشاً حوّل الفلسفة المسيحية إلى مسالك جديدة ، ومال إلى الفكاك من التراث اللاهوتي

للكنيسة ، وقاد مباشرة إلى النهضة التي سددت الضربة القاضية لثقافة العصور الوسطى ، ولكنها قليلاً ما تبدلت في جوهر مادتها الحقيقي ، إذ إنها استعملت المتون ذاتها وعالجت – إلى حد بعيد – نفس المسائل التي كانت متداولة في الاسكلائية[1] الأولى التي كانت قد تطورت مستقلة في العالم المسيحي اللاتيني . وهكذا سيكون جهدنا منصباً عـلى قص أثر تاريخ الفكر الاسلامي في العصور الوسطى لنبين العناصر المشتركة بينه وبين التعاليم المسيحية ولنعدد نقاط التباعد بينها .

دي لاسي أوليري

(١) سوف نستعمل في هذه الترجمة كلمة اسكلائية مقابل الكلمة الانكليزية ***Scholasticism*** التي تعني الفلسفة المدرسية التي كانت منتشرة في العصور الوسطى ، والتي كانت غايتها استخدام الفلسفة والمنطق والعلوم الطبيعية لإثبات حقائق الدين والدفاع عنه ضد خصومه . (المترجم)

الفصل الأوّل

الترجمة السريانية للهللينية

إن الموضوع المعروض في الصفحات التالية هو ناريخ التحول الثقافي الذي انتقلت بموجبه الفلسفة والعلوم اليونانية من المحيط الهلليني إلى الجماعة الناطقة بالسريانية ، ومن ثمّ إلى العالم الاسلامي الناطق بالعربية ؛ وفي النهاية إلى العلماء اللاتين في أوروبة الغربية . وهذا التحول الذي أخذ مجراه بالفعل معروف حتى من قبل المبتدىء في دراسة تاريخ العصر الوسيط ؛ أما كيف حدث ذلك ، والمؤثرات التي دفعت إليه ، والتغيّر الذي حدث أثناءه ، فتبدو جميعاً وبوجه عام غير معروفة على نفس المستوى . كما أن تفاصيل ذلك — المتناثرة في كتب مختلفة الأنواع — لا تبدو سهلة المنال من قبل القارىء الانكليزي . ويبدو أن الكثير من المؤرخين مقتنعون بالاشارة عرضاً إلى هذا الانتقال ، مع بعض الخلط التقويمي المستهجن في بعض الأحيان . وهذا يبيّن أن المصادر المعتمدة هي كتّاب العصر الوسيط الذين لم تكن لديهم معلومات ثابتة وتامة أبداً عن تطور الحياة الفكرية عند المسلمين . ولقد استعمل في العصور الوسطى في الاشارة إلى الكتاب العرب لفظة « العرب » أو « المغاربة Moors » ؛ هذا بالرغم من وجود فيلسوف واحد ذي أهمية كبرى كان عربياً من ناحية العرق ، ولكن ما نعرفه عن

نتاجه الفكري لا يعدو القليل . ويمت كتّاب العربية إلى مجتمع يلسن بالعربية ، ولكن قليلاً منهم كانوا عرباً أقحاحاً .

وبعد التطور الهلليني الأخير انتشرت الثقافة الاغريقية في الخارج بين الشعوب الشرقية الناطقة بالسريانية أو القبطية أو الآرامية أو الفارسية . وكان حظها من التطور في هذه الأوساط الغريبة ضئيلاً ، حتى يمكننا وصفه بأنه كان نغمة اقليمية لا مجال للعرق فيه . إن الثقافة لا يمكن أن تورّث كجزء من الإرث الفيزيولوجي المنتقل من الوالد لولده ، ولكنهـا تكتسب بالاتصال تبعاً للمخالطة والتقليد والتربية وأشياء كهذه . ومما يساعد على الاتصال بين الفئات الاجتماعية أو بين الأفراد هو اللغة المشتركة ؛ كما يعوق الاختلاف في اللغة هذا الاتصال . وما أن وصلت الهللينية إلى الجماعات ذوي اللهجات المحلية خارج العالم الناطق باليونانية حتى بدأت تخضع لبعض التحوير ؛ إذ إن هذه الجماعات أرادت أن تقطع كل صلة لهـا مع اليونان بسبب حدوث بعض الانقسامات اللاهوتية الشديدة التي ولدت شعوراً بالعداء عند هؤلاء ، الذين كانوا يوصفون رسميـاً بأنهم هراطقة ، نحو كنيسة الدولـة في الأمبراطورية البيزنطية .

إن علينا أن نستعرض في هذا الفصل ثلاث نقاط ، أولاها : مرحلة التطور الدقيقة التي كان الفكر اليوناني قد وصل إليها عندما حدثت هذه الانقسامات . ثانياً : سبب هذه الانقسامات واتجاهاتها . ثالثاً : خط تطور الثقافة الهللينية الخاص في جوها الشرقي .

وأول ما يستوقفنا هنا سؤال عن مرحلة التطور التي وصلت إليهـا الهللينية . ويمكننا أن نتثبت من هذا من الحياة الفكرية كما أظهرها العلم والفلسفة في الحين الذي أبدى لنـا الفرع المشرقي خطاً واضحاً من التشعب . إن التعليم الانكليزي الذي تسيطر عليه مبادىء عصر النهضة يميل إلى معالجة الفلسفة على أنها شارفت على النهاية مع أرسطو ثم بدأت من جديد مـع

ديكارت ، بعد فراغ طويل لم يعش خلاله ويعمل فيه سوى بعض الأنسال المنحطين ، الذين لا يستحقون منا الاعتبار الجدي ، لأولئك القدماء العظام . ولكن هذا الوضع يخرق القانون الأولي للتاريخ الذي يسلّم بأن الحياة مستمرة ، سواء في ذلك حياة الجماعة الاجتماعية أم الحياة المادية لأي جسم عضوي . والحياة يجب أن تكون سلسلة متصلة من الأسباب والمسببات ، إذ إنه لا يمكن تفسير أي حادث إلا بالسبب الذي سبقه ، ولا يمكن فهمه تماماً إلا على ضوء النتيجة التي تلحق به . وإن ما نسميه « بالعصور الوسطى » له مكان مهم في نشوء وضعنا الثقافي ، وهو يدين بالكثير للثقافة المنتقلة التي وصلتنا من الهللينية القديمة عن طريق السريان فالعرب فاليهود . ولكن هذه الثقافة وصلت كشيء حي مستمر التطور لا منقطعة عن ما ندعوه بالعصر الكلاسيكي . وبينما كانت فلسفة المدارس الكلاسيكية العظمى تنتقل إلى هذه الحقب التالية كان يظهر فيها تحوير كبير . إلاّ أن هذا التحوير بحد ذاته دليل على الحياة . فالفلسفة كالدين في أنها ذات حيوية حقيقية ؛ ويجب أن تتغيّر وتكيّف نفسها مع الحالات المتبدلة والمتطلبات الجديدة ؛ ولا يمكنها أن تظل طاهرة ووفية لماضيها ما لم تجعل حياتها مصطنعة وغير حقيقية ، وتعيش في جو أكاديمي بعيد عن حياة الجماعة بشكل عام . وإنه بالإمكان في جو غير طبيعي كهذا أن يعيش الدين أو الفلسفة حياة طاهرة تماماً وغير فاسدة ، ولكن بالتأكيد حياة غير مثالية ، إذ إن في الحياة الحقيقية ارتباطات من شأنها أن تورّد إلى أي منهما الكثير من العناصر التافهة التي يمكن أن يوصف بعضها بأنه فساد حقيقي . لذلك فان الأمر الذي لا مفر منه هو خضوع الدين أو الفلسفة للعديد من التغييرات خلال حياتهما وقيامهما بمهمتيهما اللائقتين بهما . وطبيعي أن يسري هذا الأمر على مختلف فنون الثقافة : فقد يحدث أن تغمر السعادة بلداً ما لأنه لا تاريخ له ، ولكن هذه السعادة هي سعادة المستكين للحياة المادية وليست متعة المهام العليا للوجود العقلي .

وفي مجال استعراضنا لانتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب نرى أن الفلسفة ظلّت قوة حية تكيّف نفسهـا بالظروف المتغيّرة دون أن يصاب حبل حياتها بالانقطاع ؛ فهي لم تكن ، كمـا هو شأنها اليوم ، دراسة أكاديمية تنشدها جماعة من المتخصصين . بـل أثر حي يقود أفكار الناس حول الكون الذي يعيشون فيه ، ويسيطر على اللاهوت والقانون والأفكـار الاجتماعية . ولقد تخللت الفلسفة الجو الذي تثقفت فيه آسيا الغربية وعاشت مدى قرون عدة ، إذ شغل الهم الديني عقول الناس بعد أن تنصّروا ؛ الا ّ أنهم وجدوا فيمـا بعد أن لا بد للفلسفة من أن تؤكد قوتها من جديد، فكان على العقيدة المسيحية بعد ذلك أن تعيد سبك نفسها وفقاً للفلسفة.وبعد أن أضحى أنسال هؤلاء الناس مسلمين كان على الدين بعد مدة أن يتوافق مع الفلسفة المتداولة . أما اليوم فليس لدينا نظام فلسفي ساري المفعول ، وإنما كل ما لدينا كتلة من الحقائق والنظريات العلمية التي تشكل الأصل الفكري للحياة الأوروبية الحديثة ، يعتبرها المدافعون عن الدين التقليدي ضرورية لضبط تعاليمهم وفق القوانين التي تتضمنها هذه الحقائق والنظريات .

ولكن المهم هو أن معلمي المسيحية جعلوا أنفسهم على اتصال بالفلسفة المتداولة . وعندما قام المسلمون بنفس العمل فيما بعد كان عليهم أن يعترفوا بالفلسفة كمـا وجدوها في أيامهم . فهم لم يصبحوا أفلاطونيـين أو أرسطوطاليسيين بالمعنى الذي نفهمه من هذين اللفظين . ولقد تبدلت المعيارات القديمة للفلسفة المتداولة ، لا لقصور في أهـل ذلك الزمان عن فهم تعاليم أفلاطون وأرسطو الحقيقية ، بل لأنهم تناولوا الفلسفة برصانة وجدية على أنها تفسير للكون ومكان الانسان فيه . بحيث كان عليهم أن ينظموا آراءهم من جديد على ضوء ما اعتبروه معلومات حديثة . ولقد تغيرت تلك الآراء خلال مسيرة التجربة الانسانية .

اهتمت الفلسفة إلى حد بعيد ، ومنذ أيام أفلاطون ، بالنظريات التي

كانت تُعنى مباشرة ببناء المجتمع في كثير أو قليل ، إذ كان الناس يشعرون أن جزءاً كبيراً من حياة المرء وواجباته والخير العام الذي يقوم به ملتحم بعلاقاته مع الجماعة التي يعيش بين ظهرانيها . ولكن الظروف العامة لهذا النظام الاجتماعي قد تغيرت تغيّراً جذرياً بعد زمن أرسطو مباشرة ، إذ حلّت الأمبراطوريات العظمى ذات الادارات المنظمة تنظيماً رفيعاً محل المدن — الدول (City States) ذات الحكم الذاتي في الحقبة السابقة . وكان على الحياة الاجتماعية أن تتوافق مع الأنظمة الجديدة . وكان مفهوم المواطنية في الأمبراطورية الرومانية مختلفاً تماماً عما كان عليه هذا المفهوم في الجمهورية الأثينية . ولقد افترضت الفلسفة الرواقية (Stoic) مسبقاً والتي هي من نتاج ذلك العصر المتأخر — هذه الظروف الجديدة ؛ كما تكيّفت المدارس الأخرى بمرور الزمن تشبهاً بتلك الفلسفة . وكان من أولى نتائج ذلك ظهور الفلسفة التلفيقية (Electicism) وتوحيد مذاهب المدارس الفلسفية الأخرى . وكانت هذه النظرة الجديدة أوسع أفقاً ؛ ولكنها ربما كانت أضحل بالنسبة لاعتبارات أخرى ، إذ إنهما دفعت الناس إلى اتخاذ ما كان يعتبر موقفاً امبراطورياً بدلاً من اتخاذ أي موقف محلي أو وطني . ولقد فرضت بالتأكيد تغييرات مماثلة لهذه على الديانة اليهودية . فاليهودية الهللينية في بداية عهد المسيحية كانت مهتمة بالأجناس الانسانية ، معتبرة العرق الاسرائيلي وسيلة لهداية الجنس البشري بمجموعه . ولقد بلغت هذه اليهودية الهللينية ذروة التطور بانتاجها القديس بولس وتوسع الكنيسة المسيحية ؛ أو بكلمة أخرى إن اليهودية الاقليمية في فلسطين قد انكفأت إلى موقفها العرقي تحت ضغط الظروف التي كان منها ردة الفعل ضد تقدم الهللينية الكاسح ، وكان منهما ما هو سياسي بطبيعته .

وكان بين الأديان الوثنية القديمة كثير من الاختلاف المحلي ، ولم يكن بالإمكان قيام دين جديد يشمل العالم بأكمله إلاّ بوجود بعض العقائد

الفكرية التي توفق بين تلك الاختلافات . وليس بالامكان تكوين أي دين بمجرد ممارسة بعض الطقوس الدينية دون أي عمل من أي نوع في سبيل ايجاد لاهوت نظري . وقد يحدث أن تولّد حتّى ممارسة هذه الطقوس لاهوتاً عقلياً من هذا النوع ، كما كان الحال في وادي النيل وبلاد ما بين النهرين قديماً . وحين وجد هذا اللاهوت استخدم كامل قوته في القضاء على الطقوس الدينية المجاورة . وبالرغم من أن الأمبراطورية اليونانية كانت مكونة من أجناس وأمصار متعددة تبدو لأول وهلة أنها تشكل ممالك مختلفة ، إلاّ أنها كانت ملتحمة فكرياً وذات حضارة واحدة . ولقد ازدادت هذه الحال عندما قامت تلك الوحدة الفيديرالية الضيقة للأمبراطورية الرومانية ، إذ وُجّهت الفلسفة بشكل متزايد وجهة اللاهوت العقلي ، حتّى ادعت لنفسها المهام الأخلاقية والعقائدية التي نربطها عموماً بالدين ؛ في حين حصرت الطقوس الدينية نفسها في الصلاة فقط . وهكذا كانت الفلسفة الهللينية في القرون الأولى للعهد المسيحي تبني نوعاً من الدين ذا نفس أخلاقي رفيع وعقيدة وجدانية بالتأكيد . وكانت هذه الفلسفة الالهية تلفيقية ، إلاّ أنها كانت ترتكز على قاعدة من الأفلاطونية .

وبينما كان الفلاسفة يبنون مذهباً وجدانياً وأخلاقياً يأملون أن يصبح ديناً عالمياً ، كان المسيحيون يحاولون أن يقوموا بمهمة مشابهة لمهمة الفلاسفة مبنية على اتجاهات مختلفة . ولم يكن المعتنقون الأوائل للمسيحية من تلك الطبقات المثقفة ، ولذلك أبدوا الشك والكره نحو ذوي المنزلة الرفيعة من أمثال الغنوصيين ، أو على الأقل الغنوصيين الذين كانوا مرقيونيين من قبل ، والذين كانوا على استعداد لشملهم برعايتهم . ولكن هذا الموقف تغيّر بالتدريج ، إذ بدأنا نرى رجالاً من أمثال جوستين الشهيد الذي تلقى ثقافة فلسفية ، ومع هذا كان بامكانه التوفيق بين علوم عصره والعقيدة المسيحية . وكان المسيحيون في روما وأفريقيا واليونان أقلية مكروهة ، ذلك

أنهم كانوا من طبقة غير متعلمة أبداً ؛ ولذلك فقد تباهى كتّاب تلك الأيام بتجاهلهم ، وفرضت عليهم حياة انعزالية ، كما فرض على اليهود أن يعيشوا في أحيائهم الخاصة ويكتفوا في معاشهم بمواردهم الداخلية . أمـــا في الاسكندرية ، وبدرجة أقل في سوريا ، فقد احتـــل النصارى المراكز التي يحتلها اليهود في البلدان الأنكلوساكسونية اليوم ، بالرغم من أنهم كانوا مكروهين كرهاً شديداً ، وعرضة للاضطهاد من آن لآخر . ولذلك فقد استجابوا للمؤثرات الفكرية للجماعة المحيطة بهم ، فاكتسبوا بذلك خبرة في حل مشاكلهم الفكرية . وعندما ظهرت المسيحية في أحفاد هؤلاء كانت التأثيرات الهللينية قد أعادت سبك هذه المشاكل الفكرية ، كما أعادت صياغة لاهوتها في تعابير فلسفية . وهكذا انتقل قسم كبير من مادة الفلسفة إلى اللغة المحلية في القسم الداخلي من آسيا الغربية تحت ستار اللاهوت .

ويخبرنا الكاتب العربي « المسعودي » أن الفلسفة انتشرت أولاً في أثينا ، إلاّ أن الأمبراطور أوغسطس نقلها من أثينا إلى الاسكندرية وروما . ثم جاء ثيودوسيوس فيما بعد ليقفل مدارس روما ، وليجعل الاسكندرية المركز التعليمي للعالم اليوناني (المسعودي : كتاب التنبيه والاشراف ، ترجمة ب . كارا دي فو ، باريس ١٨٩٦ ، ص ١٧٠) . وبالرغم مما في هذه العبارة من غرابة ، إلاّ أن فيهـــا شيئاً من الحقيقة من حيث أنها تبيّن كيف أصبحت الاسكندرية موئلاً للفلسفة اليونانية بالتدريج ؛ إذ بدأت تتبوأ مكان القيادة حتى في أيام البطالسة . أما في النشاطات العلمية كشيء مميّز عن النشاطات الأدبية البحتة ، فقد وصلت إلى مركز ذي أهمية عظمى في أوائل العهد المسيحي . وبقيت مدارس اثينا مفتوحة حتى سنة ٥٢٩ م . إلاّ أنها كانت قد انقطعت عن النشاطات العلمية المتقدمة قبل ذلك التاريخ بزمن طويل . وظلت روما تنتج حتى عهد متأخر فلاسفة عظامـــاً كان معظمهم من مواليد الشرق . ورغم أن هؤلاء قد أحسنت وفادتهم ولاقوا أذناً صاغية

لتعاليمهم ، إلاّ أن التعليم الروماني كان يهتم بالتشريع أكثر من اهتمامه بالفلسفة . والحقيقة أن التأمل الفلسفي الروماني هو ذاك الذي يتضمنه قانون جوستنيان . أما فلسفة أنطاكية فلم يكن لها أكثر من مجرد أهمية ثانوية .

وخلال ما يمكن أن ندعوه « العهد الاسكندراني » . لم يكن للمدرسة الأفلاطونية المركز الأول باستمرار ؛ إذ إنها كانت قد حادت كثيراً عن المعيارات الأكاديمية القديمة بسبب إدخال عناصر شبه صوفية كانت تنسب إلى فيثاغوراس ، ثم بسبب انصهارها في المدرسة الأرسطوطاليسية بعد ذلك . أما العناصر الفيثاغورية فيمكن عزوها إلى أصل هندي بصورة نهائية ، أو على الأقل في بعض وجوهها ، كالاعتقاد بعدم وجود المادة والظواهر التي تعرف في الفلسفة الهندية باسم « المايــا *Maya* » وتناسخ الأرواح الذي هو الحلول . أما اتجاه الفكر الاغريقي الأصيل كما يظهر عند ديموقريطس وغيره من المفكرين الاغريق الأصليين فهو مادي بصورة واضحة . إلاّ أن فكر أفلاطون يضم عناصر غريبة يمكن أن تكون هندية أو مصرية ، ذلك أننا نعلم أن الفكر المشرقي قد انتقل ليمارس بعض التأثير على الهللينية . وتفاصيل ذلك لا يعرف منها إلاّ القليل . وكان أفلوطين والأفلاطونيين المحدثين مفكرين تلفيقيين عبّوا من ينابيع مشرقية اختفى بعضها تحت ستار نسبته إلى فيثاغوراس وذلك بسبب مكوثه الطويل في بلاد الاغريق .

أما في القرن الثالث الميلادي فنجد بوادر ما يعرف بالأفلاطونية المحدثة . ولقد أشار إلى هؤلاء الأفلاطونيين المحدثين كتاب جيبون « الانحطاط والسقوط *Decline and Fall* » ، إذ جاء في الفصـــل الثالث عشر منه قولــه : « كانوا رجالاً ذوي فكر ثاقب وتطبيق مفرط . إلاّ أنهم بخطئهم معرفة موضوع الفلسفة الحقيقي قد ساهموا في إفساد المفهوم الانساني أكثر من مساهمتهم في تقدمه ؛ إذ أنكر الأفلاطونيون المحدثون المعرفة التي تناسب وضعنا وقوانا ، كما أنكروا طاقة العلوم الأخلاقية والطبيعية والرياضية ؛

في حين أنهكوا قواهم في جدلهم حول خلافاتهم الميتافيزيقية ومحاولتهم استكشاف أسرار العالم اللامنظور ودرسهم مسألة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون في موضوعات كان هذان الفيلسوفان يجهلانها كجهل سائر البشر لها » . وبالرغم مما في هذه العبارة من تحامل جيبون الغريب إلاّ أنها تعرض موقفاً عاماً من الأفلاطونيين المحدثين يمكن تطبيقه على أية حركة دينية في العالم .

كان الأفلاطونيون المحدثون نتيجة — ويمكن أن نقول نتيجة حتمية — للاتجاهات التي كانت تعمل منذ عهد الاسكندر في توسيع الأفق العقلي والقضاء على الرغبة في الحياة المدنية القديمة . فلقد حاول الفلاسفة القدماء خلق مواطنين صالحين ، ولكن لم يكن يُرغب في المواطنين الصالحين — في الظروف الأمبراطورية — أن يكونوا رعية مذعنة . وكانت الدلائل تشير بوضوح خلال تلك الفترة بأكملها إلى اتجاه التفكير الذي اتخذ لنفسه مزايا إلهية وخيرية ، ساعياً من وراء ذلك إلى خلق رجال صالحين أكثر منهم مواطنين مفيدين . وإن تأملات الأفلاطوني المحدث اليهودي فيلون ***Philon*** لتعطينا دلائل واضحة جداً على هذه الاتجاهات الجديدة كما ظهرت في الاسكندرية ، فهو يبيّن الاتجاه التوحيدي الذي كان حاضراً بالفعل عند الفلاسفة القدامى . إلاّ أن التأكيد في ذلك الحين قد انصب عليه بقوة أشد ، إذ إن الفلسفة أضحت أكثر إلهية في تأملاتها . هذا مع العلم بأن اتجاه فيلون هذا مردّه إلى الدين الذي كان يعتنقه بصورة رئيسية . إذ إنه كان يؤمن باله واحد أزلي غير متغير أو متحيّز ، شديد الترفع عن عالم الظواهر ، كعلة أولى لجميع الكائنات . وهذه الوحدة يمكن أن تتناسب مع العهد القديم في القدم ، إلاّ أنهـا لا يمكن أن تسبقـه . أما عقيدة الوجود المطلق كعلة ضرورية لكـل ما هو متغيّر ، والذي يشبه مركز العتلة الذي كان يحتاجه أرخميدس لتحريك العالم ، فهي التي كانت تميـل إليها الفلسفة كلها ، والمدرسة الأفلاطونية بوجه خاص . ولكن بمـا أن العلة تتضمن

التغير إلى حد ما ، لذلك فإن هذه العلة الأولى لا يمكن أن تعتبر خالقة للعالم مباشرة ، وإنما هي بمثابة المنبع الأزلي فقط لفيض أزلي مستمر تبرز بواسطته قدرة هذه العلة الأولى في خلق الكون وجميع ما يحويه . إن الملامح الأساسية لهذه التعاليم هي : الوحدة المطلقة للعلة الأولى وأزليتها وثباتها (عدم تغيرّها) وجميع ما هو ضروري لكي يرفعها عن درجة الأشياء البسيطة المعهودة في الانسان . ثم الفيض الفعّال الذي لا ينقطع ، والذي هو أزلي كمنبعه ، ومستمر في الزمان والمكان ، وهو الذي يسميه فيلون « الكلمة Logos » .

ومع أن هذه النظريات تعبّر إلى حد كبير عن نتائج منطقية كان الأفلاطونيون يتقدمون نحوها ، فإن من العجيب حقاً أن لا يكون لفيلون سوى أثر بسيط جداً . وليس من شك أنه كان ثمة اتجاه لاعتبار تعاليمه محاولة لنقل المعاني الأفلاطونية إلى العقيدة اليهودية ، خصوصاً وأنه اهتم اهتماماً كبيراً بعرض العهد القديم والدفاع عن اليهودية ، مما جعل تعاليمه لا تستحق الاهتمام الجدي لدى القراء من غير اليهود . ورغم أن آراءه في الوحدانية وطبيعة الإله هي نفسها التي كانت تميل إليها الأفلاطونية ، إلاّ أنها كانت تمثّل موقفاً يهودياً نابعاً من التوحيد . وبسبب وقوعه تحت التأثير الهلليني اتّجه نحو فكرة « الإله — الجسد » ، لحل إشكال الأفعال الانسانية المنسوبة إلى الله في العهد القديم ، وللتسليم بالفيض وبحكمة الله التي هي واسطة في الخلق والإلهام . ولا شك أن فيلون والمدرسة الفيلونية لليهودية الهللينية كانت المسؤولة عن عقيدة « الكلمة Logos » التي تبدو في بعض أجزاء العهد الجديد ، والتي تحمل اسم القديس يوحنا . كما كان له أثره في الفكر اليهودي الذي يظهر في الترجومات ، حيث تصبح الكلمة الفيض الفعّال المستمر من العلة الأولى بدلاً من « الحكمة الإلهية » . ولكن يظهر أن فيلون لم يكن له أي أثر في مجرى الفلسفة الاسكندرية عموماً .

أما الاتجاهات التي كانت تعتمل في نفس فيلون فكانت تختمر في الفكر اليوناني ، ولكن خارج النطاق اليهودي ، إذ إن جميع المدارس الفلسفية كانت تظهر اهتماماً متزايداً في تأكيد وجود إله أزلي واحد غير متغيّر كأساس وعلة أولى للكون . وما كان ذلك إلا بسبب قبول مبدأ الاضطراد في الطبيعة والحاجة إلى تبيان سبب هذا الاضطراد . أما الفرق الغنوصيّة ذات الأصل الفلسفي فقد أبدت قبولاً تاماً بمبدأ العلة الأولى المترفعة كلياً عن النقص والتغيّر ، وافترضت فيضاً متوسطاً لتبرّر وجود هذا الكون الناقص المتغيّر . والمنبثق عن أصل أولي هو بحد ذاته كامل غير متغيّر . وهذه الفيوضات التي يتميّز اللاحق منها بأنه أقل كمالاً من سابقه ، والتي كان العالم الذي ندرك نحن فيه الظواهر ثمرتها النهائية ؛ تختلف في طبيعتها الأنظمة الغنوصية — وغالباً ما تكون فجّة ومثيرة للسخرية في نظرنا ؛ وقد استُمدّ كثير منها من المسيحية واليهودية وبعض الديانات الشرقية الأخرى التي كانت تثير اهتمام العالم الروماني آنئذ . إلاّ أن هذه التفاصيل ليست بذات أهمية عظمى ، إذ إن جميع النظّريات الغنوصية تعترف بوجود علة أولى ذات وجود وكمال وخلود مطلق ، ومترفعة جداً عن عالم الزمان والمكان . ولذلك فإن الفيض أو الفيوضات يجب أن تتوسط لتربط هذا العالم الناتج الذي نعرفه بهذه العلة المترفعة . وهذا الايمان يبيّن بصورة بدائية الاعتقاد العام الذي كان يسيطر على مجرى الفكر في القرون الأولى للعهد المسيحي .

وكانت التعاليم النفسية التي عرضها أحد شراح أرسطو ، وهو الإسكندر الإفروديسي الذي علّم في أثينا بين عامي ١٩٨ و ٢١١ م. ؛ إتماماً لتعاليم الغنوصيين . أما آثاره البحتة فتشمل شروحاً على الكتاب الأول من التحليلات الأولى Analytica Priora وعلى الجدل والآثار العلوية والحس ، وعلى الكتب الخمسة الأولى من الميتافيزيقا Metaphysics ، وتلخيصاً لكتب الميتافيزيقا الأخرى ولرسائله في النفس وغير ذلك .

وقد ترجمت رسالته في النفس إلى العربية مرات عديدة وشرحت وأصبحت موضوعاً لتعليقات أخرى ، حتى بدت أقواله في النفس نواة الفلسفة العربية بأسرها . وهذا كان النقطة الرئيسية في التأثير العربي على الإسكلائيـة اللاتينية . ولقد أصبحت الضرورة الملحـة تقتضينا القول أننا لم نستطع فهم التفسير الإسكندري للعلوم النفسيـة الأرسطية لو لم نتتبع التطور المشرقي للعلوم اليونانية .

إن قصدنا الأول هو أن نفهم مـا تتضمنه كلمة « نفس Soul » . كان أفلاطون مزدوجاً حقاً إذ إنه كان يعتبرها ذات وجود منفصل يعطي الحياة للبدن . وكان يقارنهـا بالفارس الذي يقود ويضبط الفرس الذي يركب . إلاّ أن أرسطو يقدم لنا تحليلاً أدق للظواهر النفسية . ففي رسالته في النفس تراه يقول : « ليس من حاجـة لأن نسأل إذا ما كانت النفس والجسم شيئاً واحداً أكثر من سؤالنـا ما إذا كان الشمع والأثر المطبوع عليه شيئـاً واحداً ، أو بصورة عامة ، إذا كانت مادة شيء من الأشياء هي عين الشيء الذي هي مادته » (أرسطو De anima II. i. 412. b. 6) . ويعرف أرسطو النفس بقوله : « إنها الحقيقة الأولى للجسد الطبيعي الذي يتمتع بالقدرة على العيش » . (نفس المصدر ص ٤١٢) . فكلمة « الأولى » تدل على أن النفس هي الصورة الأولى التي تتحقق بواسطتهـا مادة البدن ، وكلمة « الحقيقة » تعود إلى مبدأ التحقق الذي يعطي الصورة للبدن ، والذي لولا ذلك كان مجموعة من الأجزاء المتفرقة التي لكل منهـا صورتـه الخاصة . إلاّ أن الكائن المجمـل يظل بدون وحدة منظّمة ما لم تمنحه النفس صورة . وهذا يعني أن النفس هي التي تحقق البدن (راجع أرسطو : Metaph. iii. 1043. a. 35) . والجسد الميت هو وحده الذي تنقصه هذه القوة المحققة والمركزة ، بل إنه لا يتعدى كونه مجموعة من الأشلاء والأعضاء ؛ ومع هذا فهذه الوحدة ليست مجموعة إصطناعية كالتي بمقدور المرء أن يجمعهـا ، بل « جسماً طبيعيـاً تكمن فيه القدرة على العيش » ؛

أو بكلمة أخرى . تكوينـــاً طبيعياً معيناً للنفس التي هي علة أو سبب الوجود ، والتي هي وحدها تمكن الجسم من تحقيق غايته .

وتحتوي النفس على أربع ملكات أو قوى مختلفة يجب أن لا تفهم على أنها « أجزاء » ، علماً بأن أرسطو يستعمل لفظة « أجزاء » في المرجع المذكور آنفـــاً . وهذه القوى هي :

(١) الغاذيه ، وهي قوة العيش التي يقوم الجسم بواسطتهـــا بمهامه . كامتصاص الغذاء وتكاثر الجنس ومهام أخرى مشتركة بين الكائنات الحية ، سواء أكانت حيوانات أم نباتات .

(٢) الحاسة ، وهي التي يتمكن الجسم عن طريقهـــا من المعرفـة بواسطة حواس خاصة للنظر والسمع واللمس وغيرها ؛ وكذلك بواسطـة « الحس المشترك » الذي يجمع هذه المدركات ويقارنهـــا ويفرق بينها كي يحصل على الأفكار العامة التي تستقر مع مدركات الحس .

(٣) المحركة ، أي التي تدفع إلى الحركة ، كالرغبة والشهوة والإرادة وغيرها . وهي مبنية أيضاً ــ وإن كان ذلك بصورة غير مباشرة ــ على مدركات الحس التي تقترحهـــا الذاكرة المختصة بالأحاسيس ، وذلك خلال عملها .

(٤) العاقلة ، أو العقل الخالص ، وهي تختص بالفكر المطلق ، ولا تبنى على مدركات الحس .

وجميع هذه التي تشتمـــل على الحياة بأوسع معانيها تصنف تحت اسم « النفس » . إلا أن هذه الأخيرة ــ أي العاقلة أو الناطقة ــ تختص بالانسان وحده . وهي لا تعتمد على الاحساسات ، سواء أكان ذلك مباشرة أم غير مباشرة ، في حين تتوقف القوى الثلاثة الأولى عن العمـــل بالضرورة عندما تتوقف أعضاء الحس الجسمانية عن العمل ؛ ولا يتبع هذا توقف

النفس العاقلة عن العمل أبداً ، إذ إنها مستقلّة ، كما هو ظاهر ، عن أعضاء الحس . وهذا العقل الأول ، أو الروح ، مقيّد عند أرسطو أكثر بكثير ممـــا كان في اعتبار الفلاسفة القدامى ، إذ إنه — في عرفه — تلك القدرة على المعرفة المطلقة ، والمستقلة عن المعلومات الحاصلة ، سواء مباشرة أم غير مباشرة ، من الإدراك الحسي . ويبدو ، على كل حال ، أنهـــا قدرة من نوع مميّز ، ذلك أن أرسطو يقول : « أما بالنسبة إلى الفكر أو القوة الناطقة ، فإن المسألة ليست واضحة حتى الآن ، إذ يبدو ، على كل حال ، أنه جزء مميز من النفس ، وهو الوحيد القادر على الإنفصال عن الجسد كانفصال الذي هو خالد عن الذي هو فـــان . أما الأجزاء الأخرى من النفس فهي ، كما تُبيّن الاعتبارات السابقة ، ليست منفصلة بالطريقة التي يقرو بعضهم ذلك ؛ ومن الواضح أنهـــا مميّزة من الناحية المنطقية » . (أرسطو : de anima II. ii.413 b.9) وهذا يعني :

١ — إن النفس الناطقة جنس مميز ، وبالتالي فهي ذات أصل مختلف بالتأكيد عن سائر قوى النفس . ولكن شيئاً لم يُقل عن هذا الأصل .

٢ — إنهـــا قادرة على الاستمرار مستقلة عن الجسم ؛ وهذا يعني أن نشاطهـــا لا يعتمد على ممارسة أعضاء الجسم لوظائفه ، بل إنه لم يذكر أنها تستمر في وجودها هكذا .

٣ — إنهـــا خالدة على أساس أن بمقدورها أن تستمر في وجودها منفصلة عمـــا هو فـــان .

ولقد قاد غموض هذه العبارة الشرّاح إلى الكثير من الإختلاف في معالجتها . فثيوفراسطس يقدم لنا عبارات حذرة معتبراً النفس الناطقة — كما يبدو — مختلفة عن قوى النفس الأدنى منهـــا في درجة النشوء فقط . أما الإسكندر الأفروديسي فقد فتح آفاقـــاً جديدة في التأمل ، مميزاً بين العقـل الهيولاني والعقل الفعـــال (active intellect) . فالأول قوة للنفس الفردية

التي هي صورة الجسم ، ولكنه لا يعني أكثر من المقدرة على التفكير . وهو من نفس مصدر قوى النفس الإنسانية الأخرى . أما العقـل الفعال فهو ليس جزءاً من النفس ، بل قوة خارجية تطرأ عليهـا وتبعث الفاعلية في العقل الهيولاني . وهو لا يختلف عن العقل الهيولاني في المقدرة فقط ، بل في الميزة ايضاً من حيث هو خالد . فقد كان موجوداً دائماً وسيبقى موجوداً إلى الأبد ؛ وقوته العاقلة مفارقة تماماً للنفس التي يجري فيهـا التفكير . وليس من مادة كهذه إلا تلك التي يجب أن تتحد مع الإله الذي هو العلة الأولى للحركة والفاعلية . وهكذا صوّر العقل الفعال على أنه فيض من الإله يدخل في النفس الإنسانية ويثير فيهـا القدرة على ممارسة وظائفها العليا ؛ ومن ثمّ يعود إلى منبعه الإلهي . وهذا التفسير لرأي أرسطو الذي يحمل في طياته الإقرار بوجود إله قد عارضه الشارح ثيمستيوس الذي اعتبر أن الاسكندر الأفروديسي قد أفرغ هذه العبارة من محتواها الحقيقي ؛ واستنتج استنتاجات لا مبرر لهـا من الجملتين التاليتين : « يجب أن تكون هذه الاختلافات موجودة في النفس » و « هذا وحده هو الخالد والأزلي » . ويبدو ، على كل حال ، أن تفسير الإسكندر قد لعب دوراً مهماً في تكوين نظرية الأفلاطونية المحدثة ، كما أنه كان بالتأكيد مفتاح تاريخ الفلسفة الإسلامية ؛ بالاضافة إلى أنه لا يخلو من أهمية في تطور التصوف المسيحي .

ولقد أنشأ أمّونيوس ساكاس المدرسة الأفلاطونية المحدثة . إلاّ أنها لم تأخذ شكلهـا المحدد إلا بظهور أفلوطين (المتوفى عام ٢٦٩ م) . وفي محاولتنا رسم صورة مجملة لهذا النظام الأفلاطوني نجد أن علينـا حصر أنفسنا في الكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين (٤ — ٦) ، والتي هي في شكلهـا الملخص المعروف باسم « أثولوجيا أرسطو » — تشكل المذهب الرئيسي للعقيدة الأفلاطونية المحدثة كمـا عرفها العالم الإسلامي . والإله في تعاليم أفلوطين هو المطلق والقوة الأولى (التاسوعات : ٥ — ٤

ـ ١) القائمة وراء نطاق الوجود (نفس المصدر : ٥ ـ ٤ ـ ٢) ووراء الواقع ، أي بمعنى أن كل ما نعهده من وجود وكينونة لا ينطبق عليه ، فهو لذلك غير معروف بالمرة ، لأنه في فلك بعيد عن مداركنا . وهو غير محدود أو متناه (نفس المصدر : ٦ ـ ٥ ـ ٩) وبالتالي واحد ، لأن اللانهائية تنفي إمكانية وجود أي غيره له عين وجوده . إلاّ أن أفلوطين لا يسمح للعدد « واحد » أن يطبق على الإله ، لأن الأعداد يمكن فهمها وتمت إلى فلك الوجود الذي نوجد نحن فيه . ولذلك فإن « الواحد » كعدد مجرد لا يمكن أن ينسب إلى الله ، بل الأحرى أن تنسب الأحدية إليه، بمعنى استبعاد كل مقارنة من أي نوع معه . وفكرة الإله المطلق تتضمن حاجة ملحة في أن كل ما يصدر عنه لا يصدر قهراً ، بل وجوباً ، لأنه لا يمكن أن يكون شيء آخر سوى ذلك . مثال ذلك : ينتج عنه أن ضلعي مثلث ما أطول من الضلع الثالث. فالضلع الثالث لم يُكرِه الضلعين الآخرين أن يكونا أطول منه ، وإنما طبيعة الأشياء اقتضت ذلك . وهذه الطبيعة الواجبة تصدر بالضرورة عن العلة الأولى . ومع هذا فإن أفلوطين لا يسمح لنا أن نقول بأن الله « يريد » أي شيء ، ذلك أن الإرادة تعني الرغبة في ما هو غير ممتلك أو ليس بحاضر (نفس المصدر : ٥ ـ ٣ ـ ١٢) ؛ والإرادة تعمل في الزمان والمكان ؛ ولكن الضرورة تنبع من ذلك الأزلي الذي لا يتصرف في زمان ما . وكذلك نحن لا نستطيع تصور الله بأنه يعرف أو يعي أو يفكر ، فهذه جميعاً صفات تصف نشاطاتنا العقلية في عالم ذي ظواهر متغيّرة . إنه كله علم بالإدراك المباشر الذي لا يشبه بحال عملية التفكير ، وهو فوق الوعي superconscious ، وهذه حالة يصفها أفلوطين بأنها : « الانتباه التام» Wakefulness ، أي الوعي المستمر دون الحاجة للحصول على معلومات .

ويصدر عن هذا الحق المطلق الأزلي العقل الأول Nous ، وهذا

تعبير عنى به النفس الناطقة أو العقل أو الذكاء أو الروح ، وهذه الأخيرة هي التعبير الذي يعتبره الدكتور أنجه Inge أفضل تعبير (Inge : Plotinus. ii. P. 38) ومفهوم « العقل الأول » يعادل إلى حد بعيد مفهوم « الكلمة » عند فيلون والمسيحيين . وهذا يحتاج إلى فيض خارجي كي تبقى العلة الأولى غير متبدلة . ولن يكون حالها هكذا بالطبع لو لم تكن مصدراً ذات مرة ، ثم صارت مصدراً للفيض ؛ ذلك أنه لا « صيرورة » في العلة الأولى . والفيض من نفس طبيعة علته ، إلا أنه يبرز إلى عالم الظواهر . وهو قائم بنفسه ، أزلي وكامل ، ويتضمن في ذاته « عالم الروح » وأغراض الفكر المجرد والوجود الذي يقع وراء عالم الظواهر . أما الأشياء التي تدرك فهي ليست سوى ظلال لهذه الأشياء الحقيقية . وهو يدرك ، لا كمن يبحث ويجد ، بل كمن يمتلك الواقع (نفس المصدر : ٥ — ١ — ٤) . والأشياء المدركة ليست مفارقة أو خارجة عنه ، وإنما هي موجودة فيه ، وهو يدركها عن طريق الإدراك المباشر (نفس المصدر : ٥ — ٢ — ٢) .

وعن العقل الأول تصدر النفس psyche ، وهي مبدأ الحياة والحركة . وعالم النفس موجود في الكون ، ويشارك فيه كل مخلوق حي . وهو يدرك أيضاً ، إلا أن إدراكه لا يتم إلا من خلال عمليات التعقل عن طريق فصل وتوزيع وتوحيد المدلولات الحاصلة لدى الإدراك الحسي . وهكذا فهي تتلاءم في عملها مع الحس المشترك common sense عند أرسطو . وفي حين يظهر للعقل الأول الوظائف التي ينسبها إليه أرسطو يستخلص الإسكندر مميزات هذا العقل مما كتبه أرسطو أيضاً .

ولقد تابع عمل أفلوطين هذا تلميذه فرفريوس Porphery (المتوفى سنة ٣٠٠م) . وكان يعلم في روما . ويجدر بنا هنا أن نذكر بصورة رئيسية بأن فرفريوس هو الذي صهر العناصر الأفلاطونية والأرسطوطاليسية في المذهب الأفلاطوني المحدث ، كما أنه هو الذي أدخل

طرق أرسطو العلمية بنوع خاص . وإذا كان أفلوطين هو الذي انتقد مقولات أرسطو (التاسوعات : ٦) إلاّ أن فرفريوس وجميع من جاء بعده من الأفلاطونيين المحدثين قد عادوا إلى أرسطو . وفرفريوس هذا معروف جداً ممن جاء بعده كمؤلف لايساغوجي الذي ظل يعتبر مدة طويلة مقدمة طبيعية لأورغانون أرسطو المنطقي . ثم جاء ايمبليخوس (المتوفى سنة ٣٣٠م) وهو تلميذ فرفريوس الذي جعـل الأفلاطونية المحدثة أساساً للاهوت الوثني . وأخيراً جاء بروقلس (المتوفى سنة ٤٨٥ م) الذي كان آخر الوثنيين العظام ، والذي نال شهرة في حقل اللاهوت بزّ بها سابقيه .

وكانت الأفلاطونية المحدثة هي المذهب الذي كان على وشك الوصول إلى مركز الصدارة عندما ابتدأ نصارى الإسكندرية بالاتصال بالفلسفة . وأول النصارى الاسكندريين البارزين الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة واللاهوت المسيحي هو كليمانت الإسكندري الذي كان — كجوستين الشهيد — أفلاطونيـاً من النوع القديم . أما كتاب كليمانت stromateis فكان عملاً له أثره العظيم ، إذ عرض الهيكـل العام للعقيدة المسيحية حسب مـا يناسب نظريات الفلسفة الأفلاطونية . وهو لا يعبث بالعقيدة المسيحية التقليدية ، بل إنه كان خالص الإيمـان على ما يبدو بأن أفلاطون قد تنبأ إلى حد ما بما ستجيء به الأناجيل ، وأنـه استعمل عبارات محددة واضحة وفعّالة رآها مناسبة للتعبير عن الحقائق الثابتة من جميع الوجوه . وهكذا فباستعمال كليمانت لهذا التحديد قد أكد الميتافيزيقيا الأفلاطونية دون قصد ، وحوّر بالتالي مضمونات المسيحية دون وعي منه . وإذا حاولنا أن نسأل ما إذا كانت هذه النتائج عرضاً صحيحـاً للتعاليم المسيحية فسنجد أنفسنا ميالين لأن نجزم ، بالرغم من التغيّرات ، وفي ضوء الموقف العملي لذلك الزمان ، بأن جوهر ما فعله كليمانت هو التالي : عندما يعبّر الذين لم يتلقوا تدريباً علميـاً عن الحقائق ، ثم يعيد صياغة هذه الحقائق أولئك

الذين يريدون أن يعطوهـا شكلاً ثابتاً ومنطقياً ، فستحدث بعض التغييرات التي لا بد منهـا . أما صحة افتراضات كليمانت وفلسفته بشكـل عام فتلك بالطبع مسألة أخرى : فالفكر الحديث يقول إنهـا لم تكن صحيحة ، أما علوم عصره فإنهـا تذهب إلى القول بأنها كانت جهداً صادقاً على ما يبدو . ولكن خلفاء كليمانت لم يستحسنوا صنيعه ، فكان بالتـالي أحد القادةِ المسيحيين القلائل الذين جرّدوا من لقب « قديس » الذي ظل يسبق اسمه حيناً من الدهر . واستمرت خلال القرون القليلة التالية عملية إعادة تكوين المسيحية بثبات حتى بدت هللينية بصورة رئيسية أخيراً ؛ إلا أن العنصر الأفلاطوني قد تحور بفعل التأثيرات الروحية الأفلاطونية المحدثة . وليس من شك في أن هذا كان كسباً للمسيحية ، ذلك أننـا حين نقرأ « تعاليم الحواريين Didache » والكتابات المسيحية غير الهللينية الأولى لا نستطيع إلاّ أن نشعر بأنهـا ذات نظرة ضيقة متزمتة لا تستجيب لمتطلبات وطموح الإنسانية بشكـل عام . وإنه لمن الغريب حقاً أن نقارن كليمانت الإسكندري بترتوليان Tertulian الذي كان أحد أعظم أدباء المسيحية اللاتين ، إن لم يكن أعظمهم طرّاً ، ولكنه كان قاسياً عنيفـاً ومتزمتاً شكاكاً ، وذا موقف عدائي من الفلسفة التي كان يعتبرها وثنية في جوهرها .

ثم جاء أوريجنس Origen ، تلميذ أفلوطين ، ليقود الفكر المسيحي الاسكندري ، وليجد صعوبة طفيفة في التوفيق بين فلسفة عصره والعقيدة المسيحية . ولكن هذا التوفيق لم يحظ بالموافقة في جميع الأصقاع المسيحية بأي شكل من الأشكال . ولقد وُسّعت وُطورت التعاليم الدينية التي كانت تلقى في جميع الكنائس على المرشحين للمعمودية أيـام كليمانت وأوريجنس بحيث تتفق مع الخطوط الكبرى للمحاضرات التي كان يلقيهـا الفلاسفة

في مكتبة الاسكندرية . وهكذا تأسست مدرسة مسيحية للاّهوت الفلسفي . ولم يعتبر فلاسفة المكتبة أو الكنائس ذات النمط القديم هذا التطور مناسباً ، بل إن جماعة من النصارى الإسكندريين كانوا لا يوافقون عليه . ويبدو هذا بصورة خاصة عندما أصبحت المدرسة من الشهرة بحيث مالت إلى طمس التنظيم الأسقفي العادي .

ولا يتسع المجال هنا لاستعراض المكائد التي أجبرت أوريجنس على ترك الاسكندرية بصورة نهائية والذهاب إلى فلسطين ليؤسس هناك مدرسة في قيسارية على مثـــال مدرسة الاسكندرية . ولكن هذه المؤسسة الثانية لم تكن خطيرة الشأن كسابقتهـــا ، وربما كان سبب ذلك أن أوريجنس قد اتجه في نشاطاته وجهة في غاية التخصص في نقده للنصوص . إلاّ أنه كان السبب في تطور هام في تاريخ الكنيسة السورية ، حتى أن النشاط اللاهوتي قد تركز لفترة من الزمن في هذه المدارس التي كانت قدوة لأخرى عند الزرادشتيين والمسلمين . وأول من أسس مدرسة من هذا النوع هو ماليخون حوالي سنة ٢٧٠ م في أنطاكية . وقد تعمدت هذه المدرسة تقليد مدرسة الإسكندرية ، إلاّ أنهـــا أضحت منافسة لها في النهاية .

ثم أسست مدرسة أخرى بعد ذلك بحوالي خمسين سنة في نصيبين على نهر اليغاغ ، وسط جماعة تتكلم السريانية . وامتـــد نفوذ هذه المدرسة من شواطىء المتوسط وإلى داخـــل البلاد . وكان لها في هذه الفترة كثير من الأديرة في الداخـــل كانت معتادة على استعمال السريانية دون الاغريقية ؛ ولذلك كان التدريس في نصيبين يجري بالسريانية بسبب أولئك الذين كانوا يقطنون الأديرة . وهكذا بدأت ترجمة الكتب اللاهوتية التي كانت تدرس في أنطاكية إلى السريانية ، كمـــا بدأ تدريس الإغريقية كي يتسنى للنصارى الناطقين بالسريانية أن يطلعوا عن كثب على حياة الكنيسة باسهاب .

وكان لإذعـــان الكنيسة للفلسفة الاسكندرية نتائج ذات أثر بعيد ؛ هذا

رغم أن الكنيسة لم تتبنّ الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بكاملهـا رسمياً ؛ بل إنها كيّفت نفسها مع جو يقبـل فيه النظام الأفلاطوني المحدث ككلمة فصل في البحث العلمي ، وكانت ميتافيزيقا أرسطو ودراساته النفسية تعتبران أساسين للمعرفة لا جدال فيهمـا . وكان من المستحيل على رجال الكنيسة الذين تثقفوا في هذا الجو أن يفعلوا شيئـاً غير التسليم بهذه المبادىء ، كاستحالة تسليمنا تمامـاً بوجود جسد ولي من الأولياء في مكانين مختلفين في وقت واحد ، إذ إن تربيتنا العلمية تجعلنـا نقبل بحدود معينة للزمان والمكان ، بالرغم من أن أي مسلم مغربي متبتـل يصدق ذلك ويقدس مزارين مختلفين مؤمناً أن كلاً منهما يضم جسد ولي كانت له القدرة في حياته على تخطي حدود المكان [1] . وكانت المبادىء العامة للفلسفة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية المتأخرة وطيدة البنيان تماماً في الإسكندرية وما حولها في القرن الرابع ؛ ولم تكن موضوع تساؤل أبداً ، مثلها في ذلك كمثل قانون الجاذبية أو دوران الأرض بالنسبة لنـا . وكان معروفاً أن بعض الناس كانوا يتشككون في هذه الأشياء ، إلاّ أن ذلك يعزى إلى الجهـل المطبق من قبـل أولئك الذين لم يتلقوا ثقافة مستنيرة . ولم يعد النصارى يجادلون في هذه المبادىء ، شأنهم في ذلك شأن الآخرين . وكانوا صادقين تماماً في دينهم ، والكثير من النصوص الدينية ذات الصعوبة البالغة بالنسبة للإنسان الحديث لم تكن عسيرة عليهم ، بل كان واضحاً تماماً أن نصوص العقيدة المسيحية يجب أن تقتدي بالنظرية الفلسفية السائدة آنذاك ، أو بالحقيقة اليقينية كما كانوا يسمونها . ولقد نحتاج إلى الكثير من التخيـل للتاريخ عندما نتحدث باستخفاف عن كيفية تنازع النصارى حول الكلمات ،

---

(١) الحقيقة أن كثيراً من المزارات تقام في البلاد العربية والإسلامية للأنبياء والأولياء من باب التيمن والتبرك ؛ وهي ليست قبوراً وإنما مجرد مزارات ، والأمثلة على ذلك كثيرة . وهي من هذا الباب قريبة جداً من فكرة إقامة أكثر من تمثال لأي زعيم من الزعماء في أكثر من مكان في البلاد .   (المترجم)

ناسين ما تمثله هذه الكلمات وكيف أنهـــا قامت مقام النتائج اليقينية للفلسفة كما كانت تفهم آنذاك .

ويظهر هذا الأمر أوضح ما يظهر في الجدل الآريوسي Arian : إذ إن الطرفين كانـــا قد اتفقا على أن المسيح هو ابن الله ، وأن العلاقة بين الأب والابن ليست بالطبع كتلك الأبوة الانسانية ، بل الأحرى بطريق الفيض . كما اتفق الطرفان على أن المسيح هو الله ، إذ إن للفيض نفس طبيعة الأصل الذي صدر عنه . وكذلك اتفق الطرفان على أن الابن صدر عن الأب منذ الأزل وقبل خلق العالم ، وكان الابن أو الكلمة هو الوسيط في الخلق . إلاّ أن البعض — وهؤلاء ، كما يبدو ، كانوا مرتبطين بصورة رئيسية بمدرسة أنطاكية — قالوا إن صدور الابن عن الأب قد تمّ قبـــل الزمان بأحقاب بعيدة جداً في الأزل . وهذا صحيح ، إلاّ أن الابن لم يكن قد نتج في تلك الحقبة ، ذلك أن الأب — كما يقولون — يجب أن يسبق الابن كما يسبق السبب المسبب . وهكذا فإن الابن ، نتيجة لذلك ، أقـــل أزلية من الأب . إلاّ أن الإسكندريين هبّوا لتصحيح خطئهم في الحـــال . ولنبدأ أولاً فنقول أن ليس هناك درجات في الأزلية . ولكن أفدح خطأ أدّت إليه هذه الفكرة هو أنها جعلت الله عرضة للتغيّر . وإذا كان هذا الإله أباً الآن ، فيجب أن يكون كذلك منذ الأزل . فعلينـــا إذن أن نفهم أن الابن بوصفه الكلمـــة Logos يصدر دائمـــاً ومنذ الأزل عن الأب الذي هو منبعـــه . إن حسنات هذا الجدل لا تهمنـــا في وقتنا الحاضر ، فنحن نلاحظ ببساطة حقيقـــة سيطرة الفلسفة اليونانية السائدة على لاهوت الكنيسة : فكان حتمـــاً على ذلك اللاهوت أن يُعبّر عنه بتعابير مشتركة مع الفلسفة . وكانت نتيجة هذا الجدل الآريوسي اعتبار الكنيسة الشرقية بأن الفلسفة الإسكندرية هي أساس الأرثوذكسية . وقد تبعهـــا في هذا الاعتبار القسم الأكبر من الكنيسة الغربية ، بالرغم من أن القوط الغربيين

ظلّوا مرتبطين بوجهات النظر الآريوسية التي تعلموهـــا من أساتذتهم الأوائـــل .

ولقد استبعدت العقيدة الآريوسية تماماً من الكنيسة الرسمية في القرن الخامس . أمـــا الفلسفة الاسكندرية التي كانت السبب الرئيسي للوصول إلى هذه النتيجة فقد ظلّت سائدة ، بالرغم من وجود دلائـــل تشير إلى أنه كان ينظر إليهـــا بالارتياب في بعض الأنحـــاء . ومن بين تلك المجادلات التي أخذت مجراهـــا في العصر الذي تلا مجمع نيقيـــا كان أبرزهـــا تلك التي تبحث بشخص المسيح المتجسد ؛ وهي في معظمهـــا مسائل تخص علم النفس . وكان من المسلّم به عمومـــاً أن لكل انسان نفساً حيوانية يشاطر بهـــا المخلوقات ذوات الحس . وبالإضافة إلى هذا يتمتع الانسان بالروح أو النفس الناطقة،وهي التي جعلهـــا الأفلاطونيون المحدثون أو الاسكندر الأفروديسي فيضاً من الروح الخالقة — التي هي الكلمة أو «العقل الفعال» وقد دعم اللاهوتيون المسيحيون هذا المعتقد بآية من سفر التكوين تقول إن الله نفخ في الإنسان نفس الحياة فأصبح بالتالي روحـــاً حيّة . ولقد كان القديس بولس قد ميّز قبل ذلك بين النفس الحيوانية والنفس الخالدة وفقاً لعلم النفس الذي كان مزدهراً في أيـــامه . إلاّ أن اللاهوت المسيحي افترض أن الكلمة الخالدة — وهي الروح الخالقة التي فاضت منهـــا الروح أو النفس الناطقة — كانت موجودة في المسيح أيضاً . فأية علاقة يمكن أن تكون إذن بين الكلمة وفيضهـــا عندما تجتمعان في شخص واحد ؟ اذا كانت الفلسفة الإسكندرية والدين المسيحي كلاهمـــا على حق ، فالمسألة يمكن حلّهـــا بطريقة عقلية : فإذا كان الجواب الوحيد ظاهر البطلان فإما علم النفس أو المسيحية على خطأ . وتبعـــاً لذلك ، كما هو المعهود ، ظهرت الدعوى بأن علوم ذلك العصر يقينيّة ، وأن على الدين أن يخضع لاختبار العلم . ولقد اقتراحان لحـــل هذه المشكلة ، أولهما : وقد لاقى

التأييد بنوع خاص في الاسكندرية – هو أن العلاقة بين الكلمة والنفس الناطقة أو الروح هي علاقة أصل وما فاض عنه ، التحمـا معاً بالضرورة بحضورهما في نفس الجسد في آن واحد . أما أهمية هذا فهي أن الكلمة كانت مساعداً بالطبع في الخلق ، ولم يعد الإله الحقيقي خالقاً بنفسه كما كان ، بل بتوسط الكلمة . في حين أن النفس الحيوانية المبددة أثناء الخلق كانت مشتقة في النهاية من الكلمة التي خرجت منهـا الروح بصورة مباشرة . وهذه كلها تمثل النظرية الفلسفية التي أتى بهـا الاسكندر الأفروديسي والأفلاطونيون المحدثون ، والتي سُلِّم بها بعد ذلك على مضض . أما الحـل الآخر ، والذي وجد المنافحين عنه بصورة رئيسية في أنطاكية ، فقد أكّد كمـال ناسوت المسيح إلى الدرجة التي يصبح عندهـا الجسد والنفس الحيوانية والنفس الناطقة تامة بالضرورة في الناسوت . فالكلمة عندهم حلّت في الإطار الإنساني دون طرح النفس الناطقة التي هي إحدى مميزات الجسد . وهكذا لم يكن الامتزاج بالإمكان ، لأن هذا يتضمن عودة النفس الناطقة إلى مصدرهـا ، وبالتالي اسقاطها من ناسوت المسيح . وهذا الحـل – كما يبدو – يسلّم بعلم النفس ذاته الذي يسلّم به الحل الأول . وأياً ما كانت وجهة النظر السائدة ، فإن الكنيسة بتحديدها هذا لعقيدتها قد انغمست كلياً في الدراسات النفسية الشائعة آنئذٍ .

إن كلا الحلّين يظهر لنا نتائج منطقية تماماً من مقدمات مسلم بهـا . وكـل ما كانت تحتاجه هذه هو دفاع المدافعين لتتجاوز الحالة المخالفة لتعاليم الفلسفة أو الأديـان التقليدية . وكان أول تحرك مزيف من أنطاكيه إذ إنهم في تأكيدهم الشديد على كمـال ناسوت المسيح ، ادّعوا أن الجسد والنفس الحيوانية والنفس الناطقة متصلة ببعضها بالضرورة في الإطـار الإنساني ، كانوا يعبرون عن هذا الرأي على هذه الصورة كي يقال إن مريم العذراء هي أم المسيح الإنسان ، أي جسده ونفسه الحيوانية ونفسه

الناطقة فقط . وهذا يتضمن — أو يبدو أنه يتضمن — القول بأن المسيح كان إنساناً فقط عند ولادته ، ثم أصبح إلهاً بعد ذلك بدخول الكلمة في جسده الإنساني . وهذه النتيجة يمكن أن تكون غير مقصودة من أولئك الذين عبّروا عن وجهة النظر هذه ، وإنما جاءت نتيجة ضغط الخصوم . كانت تعاليم ديودورس Diodorus وتيودور المفسوسطي Theodore of Mopseustia اللذين كانا على اتصال بمدرسة أنطاكية التي دافع عن تعاليمها المتطرفة نسطور Nestorius ، أحد أحبار أنطاكية الذي أصبح مطراناً للقسطنطينية عام ٤٢٨ م . ولقد أدت المجادلات المتلاحقة إلى عقد مؤتمر عام في إفسوس Ephesus عام ٤٣١ . حيث نجح الإسكندريون في الحكم على نسطور وأتباعه بالإلحاد .

وبعد مرور عامين ، وبدافع من ثقتهم المطلقة في أن مناوئيهم غير منطقيين بالمرة في افتراضهم أن النفس الناطقة والكلمة لم تمتزجا أو تتحدا معاً ، نبذ النساطرة الكنيسة الرسمية ونظموا أنفسهم في كنيسة لم تتسع لهراطقة إفسوس. أما الكنيسة الرسمية فقد كانت السلطة الزمنية من ورائها تدعمها بكل قوتها ، فامتدت يد الاضطهاد ثقيلة على النساطرة . ولقد أدى الاضطهاد عمله بنجاح في انطاكية والأجزاء الناطقة بالإغريقية في سوريا ؛ فتقلص النساطرة حتى اضطروا إلى الهرب. ولم يجد النساطرة لهم في مصر موطىء قدم.ووافق الغربيون أخيراً،بالاتفاق مع الكنيسة الرسمية،على أن يطاق العقال للتعاليم النسطورية بين النصارى السريان ؛ وبالطبع لم تجد هذه التعاليم أذناً صاغية إلا بين هؤلاء .

وكانت مدرسة نصيبين قد أغلقت ، أو بالأحرى نقلت إلى الرها ، قبل أن يحدث هذا الأمر . وفي عام ٣٦٣م سُلِّمت مدينة نصيبين للفرس تنفيذاً لشرط من شروط السلام الذي أنهى الحرب المشؤومة التي بدأها جوليان ؛ فنزح أعضاء المدرسة إلى المنطقة المسيحية ؛ ثم اجتمعوا أخيراً في الرها حيث

افتتحوا مدرسة عام ٣٧٣م . وهكذا أصبح محور الكنيسة الناطقة بالسريانية — وهو مدرسة الرها — في منطقة سريانية ، ولكن ضمن الأمبراطورية البيزنطية .

وعندما حدث الإنشقاق النسطوري لمت مدرسة الرها شعث أولئك الذين لم يقبلوا قرارات إفسوس . إلا أن الأمبراطور زينو أغلقها عام ٤٣٩م بسبب طابعها النسطوري القوي ؛ فقاد برصوما — أحد تلاميذ إيباس Ibas (المتوفى عام ٤٥٧م) والذي كان أحد كبار الأساتذة البارزين في الرها — أعضاء المدرسة المطرودين ، واجتازوا الحدود الفارسية . واستطاع برصوما أن يقنع الملك الفارسي فيروز بأن الكنيسة الأرثوذكسية ، أو بكلمة أخرى الرسمية ، موالية لليونان ، وأن النساطرة بعيدون عن الأمبراطورية البيزنطية بسبب المعاملة القاسية التي تلقوها منها . فاستقبلوا استقبالاً حاراً نتيجة لهذا التفهّم ؛ وبقوا موالين للدولة الفارسية أثناء الحروب التي تلت مع الأمبراطورية البيزنطية . ولقد أعاد النساطرة فتح المدرسة في نصيبين ، فأصبحت هذه بؤرة النشاط النسطوري الذي جاء بوجه شرقي للمسيحية . وانتشرت البعثات النسطورية بالتدريج في أواسط آسيا والجزيرة العربية . حتى أن الشعوب التي كانت تعيش خارج الأمبراطورية الإغريقية عرفت المسيحية لأول مرة في صورتها النسطورية. ومن الممكن على مايبدو أن يكون محمد قد اتصل بالمعلمين النساطرة : Hirshfield) New Researches, p. 23) . ومن المؤكد أنه كان للرهبان والبعثات التبشيرية النسطورية كبير اتصال مع المسلمين الأوائل . ولم يقلق هؤلاء النساطرة لتعاليم المسيحية فقط ، وإنما علقوا أعظم الأهمية على تفسيرهم لشخص المسيح بصورة جد طبيعية . ولم يكن بالامكان توضيح هذا إلا بالاعتماد على نظريات مستمدة من الفلسفة الإغريقية . وهكذا أصبحت كل بعثة نسطورية داعية لتلك الفلسفة . كما ترجم النساطرة إلى السريانية كتب اللاهوتيين العظام ، كتيودور المفسوسطي الذي فسر وجهات نظرهم ، كما ترجموا كتب فلاسفة الإغريق كأرسطو وشراحه ، لأن بعض معارف هؤلاء كانت ضرورية لفهم اللاهوت . وتظهر في أكثر ترجماتهم رغبة حقيقية لشرح تعاليمهم ، كما يظهر فيها أيضاً الحنق الشديد على الأمبراطور وكنيسته

الرسمية . ولما كانت تلك الكنيسة تستعمل اللغة الإغريقية في خدمة القداس وفي تعاليمها ، احتفلوا هم بتقديم القرابين بالسريانية . كما كرسوا أنفسهم لترويج لاهوت وفلسفة محليين مميزين بواسطة المواد المترجمة والشروح السريانية . ولقد أصبحت هذه الترجمـات هي الواسطة الـتي نقلت عن طريقهـا آثار أرسطو والشراح الأفلاطونيين المحدثين إلى آسيا خارج حدود الأمبراطورية . ولسوف نرى فيما بعد كيف أن جماعة من التراجمة النساطرة قد حملت الفلسفة الهللينية إلى العالم العربي لأول مرة عن طريق ترجماتها إلى العربية من السريانية . إلا أن جانب الضعف كان انقطاع الكنيسة النسطورية عن الحياة الهللينية العريضة ، حتى أصبحت اقليدية بوضوح . ولقد دارت فلسفتها حول ذلك الإنشقاق البارز ؛ كما عملت على نشر هذه الفلسفة في بلدان جديدة . وجاءت بنظام تعليمي متسع زوّقت مادته ، إلا أنها لم تحقق أي تقدم فيه . وإذا اعتبرنا المقياس الرئيسي للكفاية التعليمية هو انتاجها على صعيد الأبحاث وليس فقط نشرها المادة التي كانت قد حصّلتها . نرى أن النسطورية لم تحرز نجاحاً علمياً . ويبدو أن هذا هو الإختبار النهائي ، إذ إن المعرفة في تطور مستمر ؛ وهكذا فإن أقل مساهمة نحو تقدم جديد يجب أن يكون ذا قيمة حقيقية تفوق أفضل تعليم للنتائج التي تمّ الوصول إليها . ومع هذا فإنه يصعب علينا المبالغة في تقدير قيمة النسطورية بسبب إيجادها صورة مشرقية للثقافة الهللينية فيما قبل الإسلام . إن أهميتها الرئيسية تكمن في كونها جاءت تمهيداً للإسلام الذي جعل العربية وسيلة عالمية لتبادل الفكر . وهكذا فقد مكنت للسريانية إذ جعلتها تستعمل في حقل أوسع وأكثر فائدة .

وبالرغم من إدانة نسطور ، فقد ظلّت الكنيسة تعاني مشكلة وهي الإعتراض الحقيقي القائل : إذا كانت الكلمة والنفس الناطقة امتزجتا في ناسوت المسيح بحيث أن النفس الناطقة فقدت ذاتها في مصدرها ، فإن الكلمة تكون قد حلّت في جسم حيواني وإن ناسوت المسيح الكامل يكون بذلك قد ضاع . إن الرأي النسطوري القائل بالإتصال المؤقت قد أدين آنذاك على أنه إلحاد .

ولكن هل كان هذا الرأي ضرورياً للوصول إلى الطرف الآخر من « الامتزاج» الذي كان النتيجة المنطقية للتعاليم الإسكندرية ؟ لقد أرادت الكنيسة أن تكون على حق من الوجهة الفلسفية وأن تتجنب في الوقت ذاته النتائج التي يمكن أن تستخلص من أي من الرأيين في صورته المتطرفة . ولقد كان الضغط الشديد الذي كانت تمارسه الفلسفة يخيف الكنيسة أكثر ما يخيف في الحقيقة ، وكان لديها — أي الكنيسة — شعور داخلي بأن الإيمان لا يجاري العلم ، أو على الأقل، لا يجاري علوم تلك الأيام . وكان أعداء الكنيسة الحقيقيون هم أولئك المتحمسون الذين كانوا يعتقدون أن كلاً من العقيدة والفلسفة على صواب . ولسنا نعرف ، حتى في أيامنا هذه ، إن كان كل منهما ما زال متميزاً ومتقدماً . وكان على الإسلام أن يباو نفس التجربة في ما يلي من الأيام ، وأن يخرج بنفس النتائج إلى حد كبير . أو بكلمة اخرى : اختار الإسلام والمسيحية أخيراً « الطريق الوسط Via media » ، إذ تبنّى كل منهما التعبير عن العقيدة بالفلسفة ؛ ولكنهما حكما على النتائج المنطقية التي استخلصاها من ذلك بأنها ضرب من الإلحاد . ولقد تاهت المدرسة الإسكندرية عجباً ، ربما بفعل انتصارها على نسطور ، فأصبحت غير متزنة في تقرير آرائها ، حتى انتهى بها الأمر إلى نتائج متطرفة . وهكذا تحقق فجأة التحذير الذي تنبأ به النساطرة : فقد قوّض التعاليم القائل « بالامتزاج»بين الكلمة والنفس الناطقة في المسيح ناسوت المسيح تماماً . وتلت هذا مجادلة أخرى ، ولكن شأنها كان كشأن سابقتها ، إذ إن أياً من الجانبين لم يبذر الشك في علم النفس أو الميتافيزيقيا المأخوذين من فلسفة أرسطو والأفلاطونية المحدثة ، بل اعتبرا شيئاً مؤكداً . وإنما كانت المشكلة تنحصر في جعل العقيدة المسيحية متفقة معهما . وكان الذين يعارضون النتائج الإسكندرية يتمسكون بنظرية « الإتحاد» بين الكلمة والنفس الناطقة في المسيح . بحيث أن الناسوت الكامل ظلّ منزهاً مثلما ظلّ لاهوته منزهاً أيضاً . وكان الإتحاد من القوة بحيث لا تنفصل عراه ، وهكذا كان بمأمن من النظرية النسطورية . إلاّ أن هذا كان يسلّم في الحقيقة بالأقوال الفلسفية ويمنع في

الوقت نفسه الوصول إلى استنتاجاتها الممكنة ؛ وهذا ما يوصف بالعقيدة « الأورثوذكسية » . وهي على حق في هذا المعنى الذي تعبّر عنه ، على الرغم من أن هذه العقيدة التي تمثل الكنيسة قد عبّر عنها أناس لم ينالوا أي نصيب من الفلسفة . ولذلك كانت تستبعد النتائج التي يمكن أن تتوصل إليها بمجرد استعمال العبارات الفلسفية . وهذه نتيجة طبيعية للعقيدة عندما يعبّر عنها أولئك الذين يجهلون الفلسفة ، في الحين الذي كان يتوجب فيه التعبير عنها بتعابير منطقية وعلمية . ولذلك فإن الغرض الحق والوحيد للعقيدة الأورثوذكسية كان لا بد أن يكون حلاً وسطاً .

ولقد نتج عن هذه المجادلة الثانية في مجمع خلقيدونية Chalcedon عام ٤٤٨م طرد المدافعين عن نظرية « الامتزاج » من الكنيسة الرسمية . وهكذا تألفت فرقة ثالثة . وكان كل من الفرق الثلاث يدعي أنه يمثل المعتقد الحق . ولقد اتبعت الكنيسة المصرية برمتها دعاة « الامتزاج Fusionists » أو القائلين بأن للمسيح طبيعة واحدة Monophysites أو اليعاقبة كما دعوا فيما بعد نسبة ليعقوب السروجي Jacob of Serugh الذي كان الأداة الرئيسية في تنظيمهم ككنيسة . وكان لهؤلاء أتباع أقوياء في سوريا . ولقد لاقوا نفس المصير الذي لقيه النساطرة من قبل ، إذ اضطهدهم الامبراطور والكنيسة الرسمية . إلا أنهم خالفوا النساطرة من حيث انهم لم يهاجروا خارج الامبراطورية البيزنطية وإنما بقوا يشكلون قوة مهمة داخل حدودها ؛ بالرغم من فتور ودهم نحوها ، ثم امتدوا فيما بعد إلى بلدان أخرى . واتجهوا — كالنساطرة — إلى طرح لغة مضطهديهم جانبا وإلى استعمال القبطية والسريانية الدارجتين . ولهذا فإن المدّعين بأن العصر الذهبي للأدب والفلسفة السريانيين يبدأ مع الإنشقاق المونوفستي (اليعقوبي) هم على حق . وهناك تحديد غريب للفصل بين اليعاقبة في الغرب والنساطرة في الشرق ، إذ انهما استعملا لهجتين مختلفتين ربما بسبب توزيعهم الجغرافي ، كما استعملا حروفا مختلفة في كتاباتهم نتيجة لغرض متعمد من ناحية ، ومن ناحية أخرى نتيجة لاستعمال وسائل مختلفة في الكتابة إلى حد ما .

وعندما نستعرض نتائج الانشقاقين المونوفستي والنسطوري نبدأ في فهم سبب ترجمة تلك المادة الضخمة من الفلسفة اليونانية إلى السريانية . وكانت الحركة النسطورية في الوقت ذاته هي السبب الفعّال في صيرورة السريانية بالتدريج وسيلة لنقل الثقافة الهللينية إلى أنحاء آسيا التي تقع خارج نطـاق الأمبراطورية البيزنطية خلال القرون التي سبقت انتشار الإسلام مباشرة . ومن الواضح أن الفلاسفة الأرسطوطاليسيين المتأخرين والأفلاطونيين المحدثين كانوا ذا أهمية حيوية لكل من شغف بالجدل اللاهوتي في تلك الأيام . وكان المنطق الأرسطوطاليسي ذا أهمية مماثلة بحيث أن طريقة استعمال التعابير قد اعتمدت عليه . وبعد انفصال النساطرة والمونوفستيين عن الكنيسة اليونانية اتجهوا الى استعمال لغة المسيحيين الدارجة . ولهذا فقد ترجمت مادة غزيرة من الفلسفة واللاهوت إلى السريانية ، وأقل منها إلى القبطية ، ذلك أن المصريين لم يدعوا لمواجهة جدل كثير كإخوانهم في سورية .

وكانت الفترة ما بين الانشقاقين وبداية اهتمام المسلمين بالفلسفة فترة خصبة في الترجمة والشرح والعرض . ورغم المتعة العظيمة الحاصلة من تقصّي التاريخ الأدبي لأمة ما ، فإن هناك اهتماما ضئيلاً نسبيا في متابعة تاريخ أدب محصور في نشاط من هذا النوع ، ذلك أن هذا التاريخ لا يتعدى كونه مجرد لائحة من الأسماء . وقد يفتح التعليق والمقالة مجالات حقيقية في الإبداع ، ولكن شيئاً من هذا النوع لم يظهر في الكتابات السريانية بهذا الشكل . ويبدو كما لو أن الإقليمية التي لحقت القطيعة للعالم اليوناني قد قيّدتهم تماما . ورغم وجود كتاب نشطين دائبين ، إلاّ أننا نجدهم عاجزين عن التقدم على النتائج التي وصل إليها الأقدمون ، ولو قيد شعرة .

وبالإضافة إلى الفلسفة واللاهوت نجد اهتماما كبيراً بالطب وعلمي الفلك والكيمياء اللذين كانوا يتناولونهما على أنهما مرتبطين به ؛ ذلك أن علم الفلك ، إذا نظر اليه من الناحية التنجيمية ، كان يعتبر متفقاً إلى حد كبير مع ظروف

الحياة والموت والصحة والمرض . ولقد ألحقت الدراسات الطبية خصيصا بمدرسة الإسكندرية . أما الفلسفة الحقيقية فقد شغلت اللاهوت إلى حد كبير بحيث اضطر العلماء الزمنيون إلى الاتجاه إلى العلوم الطبيعية . وهكذا تابعت مدرسة الإسكندرية القديمة تطورها كمركز للطب والدراسات المرتبطة بهدون انقطاع ؛ ولكن في ظروف متغيّرة . وكان يوحنا فيلوبونوس John Philoponus — أو يحيى النحوي John the Grammarian كما كانوا يسمونه — أحد شراح أرسطو المتأخرين ، كما كان أحد الأضواء الأولى لهذه المدرسة الطبية . ولم يعرف تاريخ وفاة يحيى هذا ، إلاّ أنه كان لما يزل يعلم في الإسكندرية عندما أغلق جوستنيان مدارس أثينا عام ٥٢٩م . أما القائد العظيم لهذه المدرسة ، والذي جاء بعده ، فهو بولس الأجيني Paul of Aegina الذي اشتهر إبان الفتح الاسلامي ، والذي استمرت أيدي الناس تتناول كتبه لمدة طويلة . ولقد قرر مؤسسو مدرسة الطب في الإسكندرية برنامجا تعليميا منظما لتدريب الأطباء المتمرنين ، فاختاروا ستة عشر كتابا من كتب جالينوس Galen لهذا الغرض . ولقد أعيدت كتابة بعض هذه الكتب بصورة موجزة ، وجعلت مادة للمحاضرات التوضيحية المنظمة . كما أصبحت المدرسة في نفس الوقت مركزاً للأبحاث الأصيلة ، لا في الطب فقط ، بل في الكيمياء وفروع العلوم الطبيعية أيضاً . وهكذا كانت الإسكندرية موئلاً عظيماً للاستقصاء العلمي عشية الفتح الإسلامي لها . ولقد كان هذا من سوء طالعها إلى حد ما بالنسبة للتقاليد السائدة في مصر ، والتي دفعت بهذه الابحاث في مسالك غامضة جداً ومالت إلى استعمال السحر والتمائم وغيرها ، كما مالت لإدخال الشعوذة والتنجيم ؛ وهذا ما أصبح فيما بعد أعظم نقائص الطب العربي ؛ كما ظهر أخيراً في بدوا Padua في العصور الوسطى . ولكن هذه لم تكن خطيئة الإسلام ، بل كان إرثاً من الإسكندرية ، أما ما تبقى لنا من الأبحاث السريانية فيظهر لنا طريقة أحكم وأسلم من طريقة الإسكندرية تلك . إلاّ أن الإسكندرية كانت قد طمست نور العلماء السريان وقت الفتح الإسلامي ، ولو من ناحية الاعتبار

العام على الأقل . وهذا كان عاملاً باتاً في توجيه البحث العربي إلى هـذه المسالك التنجيمية أحياناً .

وكان بولس الأجيني أحد المشهورين الذين أنتجتهم هذه المدرسة ، والذي شكلت كتبه في الطب أساس التعاليم الطبية العربية واللاتينية ؛ وكذلك الكاهن أهرون الذي ألف كتاباً في الطب ترجم فيما بعد إلى السريانية وأصبح مرجعاً في هذا الموضوع . وكانت الإسكندرية مركزاً للعلوم الكيميائية . ومن هنا كان منشأ الكيمياء العربية الرامية إلى تحويل المعادن إلى ذهب . ويبدو من دراسة م . برتلو M. Berthelot المستفيضة للكيمياء العربية La chimie au Moyen Age : Paris, 1893 (أن المادة العربية يمكن تقسيمها إلى قسمين : الأولى ، وهي مبنية على ما ترجم بصورة رئيسية من الكتب الإغريقية التي كانت معروفة في الإسكندرية . أما الثانية فهي تمثل المدرسة المتأخرة ذات الأبحاث المستقلة . ويعطينا برتلو ثلاثة أمثلة من القسم الأول وهي كتب قريطس Crates والهبيد al-Habid وأوستانس Ostanes ، وكلها تمثل التراث اليوناني الذي كان مزدهراً عشية الفتح الإسلامي .

وبينما احتفظ الاسكندريون باهتمامهم بالطب والعلوم المتصلة به ، فإن الفروع المنفصلة عن كنائس آسيا التي كانت تستعمل لهجاتها الخاصة قد اهتمت أكثر منهم بالمنطق والفلسفة النظرية . وربما كان من الطبيعي أن يتبنى المونوفستيون Monophysites — وهم على صلة وثيقة بمصر — شروح يحيى النحوي الذي كان مونوفستياً من نوع خاص . ولكن المصريين والنساطرة كانوا ثابتين في استعمال كتاب « إيساغوجي » كمدخل إلى المنطق . أما في الميتافيزيقيا وعلم النفس من حيث صلتهما باللاهوت ، وفي تناولهم اللاهوت نفسه ، فقد مال المونوفستيون نحو الأفلاطونية المحدثة والتصوف أكثر من النساطرة ، وتركزت حياتهم أكثر ما تركزت في الأديرة ؛ في حين تمسك النساطرة بنظام المدارس المحلية القديم نوعاً ما ، بالرغم من أنه كان لديهم أديرة . وبمرور الزمن تبنت هذه المدارس نظام وأسلوب الأديرة .

وكانت أعظم مدارس النساطرة وأقدمها تلك التي في نصيبين. ولكن مار ابها — وكان زرادشتياً في أول حياته ، ثم اعتنق النصرانية وأصبح فيما بعد جاثليقاً Catholicos ، أي بطريركاً للنساطرة — أسس سنة ٥٥٠ م. مدرسة سلوقية على نمط مدرسة نصيبين . وبعد ذلك بقليل أسس الفارسي كسرى أنو شروان (٥٣١ — ٥٧٨) الذي تأثر بالثقافة الهللينية التي كان قد اكتسبها خلال حربه مع سوريا ، والذي استضاف الفلاسفة اليونان المطرودين عندما أغلق جوستنيان مدارس أثينا ، أقول ، أسس هذا الملك مدرسة زرادشتية في جنديسابور في خوزستان ، حيث لم تحتضن الكتب اليونانية والسريانية فقط ، بل والكتب الفلسفية والعلمية الهندية . وترجمت هذه جميعها إلى البهلوية ،أي الفارسية القديمة . ولقد تطور تدريس الطب هناك على أيدي أطباء من اليونان والهند أكثر من تطوره في جو المدارس المسيحية اللاهوتي ، على الرغم من أن بعض أساتذة الطب البارزين جداً كانوا من النصارى النساطرة . وكان من بين متخرجي مدرسة جنديسابور الحارث بن كلدة العربي الذي اشتهر كطبيب فيما بعد ، وابنه النضر الذي ذكره ابن سينا في قانونه الخامس ، وكان أحد أعداء النبي محمد ، ومن بين الذين قتلوا في غزوة بدر ، إذ قضى عليه علي . ولقد ذكر الرازي آخرين من أشهرهم شناق وقلهمان Qolhoman وهما من أطباء الهند . ورسالة شناق الهندي عن السموم ترجمها مانكا Manka فيما بعد إلى الفارسية ليحيى بن خالد البرمكي ، ثم ترجمت إلى العربية بأمر الخليفة العباسي المأمون . ولقد ترجم مانكا هذا — الذي كان كبير أطباء هرون الرشيد — كتباً طبية وغيرها عن السنسكريتية . وبالإضافة إلى المدارس المسيحية والوثنية كان ثمة مدرسة وثنية في حران لا نملك أية معلومات عن تأسيسها . وكانت حران مركزاً للنفوذ الهلليني منذ زمن الإسكندر الأكبر ، وبقيت موئلاً للدين الإغريقي القديم بعد أن أصبح العالم اليوناني بأكمله مسيحياً. وعلى الرغم مما يبدو من أن حران قد ورثت شيئاً من الدين البابلي القديم الذي بُعث من جديد مؤخراً خلال القرون الأولى للعهد المسيحي ، إلاّ أن هذا الدين

قد تغشّى تماماً مع تطورات الوثنية على أيدي الأفلاطونيين المحدثين . ولقد كانت حران في الواقع القاعدة الأخيرة للوثنية الإغريقية والأفلاطونية المحدثة كما صاغهما فرفريوس . واستمرتا تعيشان هناك حياة نشطة رغم أنهما منعزلة .

وهكذا فقد كانت هناك جهات عدة تعمل في تطوير وتوسيع النفوذ الهلليني في بلاد فارس وفي العراق الذي أصبح فيما بعد إقليماً فارسياً . وبالإضافة إلى هذه المدارس التي أنشئت كانت هناك عدة قوى ثانوية ؛ فقد استحضرت الجيوش الفارسية العائدة من غزو سوريا كثيراً من مظاهر الثقافة الهللينية ، كان من بينها نظام الحمامات الإغريقي الذي اقتبس في بلاد فارس ثم استمر معمولاً به عند المسلمين الذين نشروا هذا النوع من الرفاهية في جميع أنحاء العالم الإسلامي . وما ندعوه اليوم بالحمام التركي ليس إلا الخلف الوريث للحمام الإغريقي القديم مروراً بالفرس قبل الإسلام ثم انتشر أكثر فأكثر على أيدي المسلمين . كما عادت هذه الجيوش إلى وطنها تحمل الإعجاب العظيم لفن المعمار والهندسة الإغريقيين . وكان المهندسون المعماريون والبناءون والحرفيون أثمن الغنائم التي عادوا بها من سوريا . وبدأت بلاد فارس البناء على النمط الإغريقي بمساعدة هؤلاء المهندسين والبنائين . وهكذا فإن القرون التي سبقت انتشار الإسلام مباشرة شهدت انتشاراً واسعاً وقوياً للنفوذ الهلليني في جميع أشكال الثقافة : في العلم والفلسفة والفن والهندسة المعمارية وفي الترف الحياتي . وحتى قبل هذا التاريخ ، ومنذ أيام الإسكندر الأكبر ، كان النفوذ الإغريقي يتسرب بحيث أن آسيا الغربية كانت تميل نحو الفن الهلليني الذي يبرز في حالات عديدة — وبصورة فجة — مختلطاً بالعوامل المحلية . وعندما انتهت سياسة الأمويين التعسفية واستعاد السكان المحليون حريتهم ، قلما نعجب إن رأينا هؤلاء الأخيرين يميلون إلى إحياء الهللينية من جديد .

ولقد كنا قد ذكرنا إيباس (المتوفى سنة ٤٥٧م) كاستاذ لبرصوما الذي قاد الهجرة النسطورية إلى بلاد فارس ، والذي أعاد فتح مدرسة نصيبين . كان إيباس هذا أعظم الكواكب النيّرة في سماء مدرسة الرها في أواخر أيامها . ويبدو أنه أول من ترجم ايساغوجي لفرفريوس إلى السريانية ، وكتب كتاباً صغيراً في المنطق جعله مدخلاً للدراسة منطق أرسطو . وهذا يظهر أن النساطرة جعلوا المنطق مادة التعليم الأساسية . وكانت هذه الحالة نفسها سائدة بين اليعاقبة أو المونوفستيين .

وظهر في هذا الوقت بروبوس Probus — الذي يقال إنه كان رئيس كنيسة أنطاكية — وكتب عدة شروح على إيساغوجي لفرفريوس والعبارة والسفسطة والتحليلات الأولى لأرسطو . ولقد أصبحت هذه الشروح فيما بعد أثيرة لدى طلاب المنطق من السريان . وكتاب هوفمان (Hoffman : De Hermeneutica apud Syros— Leipzic 1873) يثبت نصاً من شرح بروبوس لكتاب العبارة ويتبعه بترجمة لاتينية له . والطريقة التي كانت معتمدة هنا وفي جميع الشروح السريانية هي أن تؤخذ العبارة القصيرة — وغالباً لا تتعدى بضع كلمات — من نص أرسطو المترجم إلى السريانية . ثم يثبت بعده شرح المعنى الذي قد يزيد على عدة صفحات أحياناً ، وقد لا يزيد على إشارة موجزة أحياناً أخرى ، وذلك تبعاً لصعوبة النص ؛ تماماً كطريقة الأستاذ الذي يقرأ بصوت عالٍ ويشرح كل عبارة يقرأها . ولقد أصبحت هذه الطريقة هي المأثورة في الشرح فيما بعد ، إذ سار عليها المسلمون في تفاسيرهم للقرآن . ونشر بومستارك Baumstark شرح ايساغوجي Aristotles beiden Syrern, Leipzic, 1900 كما نشر البحاثة البروفسور هوناكر Hoonacker شرح كتاب التحليلات الأولى في المجلة الأسيوية Journal Asiatique في عدد تموز — آب من عام ١٩٠٠ .

أما أعظم العلماء المونوفستيين فهو سرجيوس الرأس عيني (المتوفى عام

٥٣٦) . وكان هذا مترجماً لرسائل في الفلسفة والطب والفلك . وكان همه الأول هو العمل الطبي . وقد ترك أثراً خالداً ، إذ ترجم إلى السريانية قسماً كبيراً مما كتبه جالينوس . وقضى بعض الوقت في الإسكندرية حيث استكمل معرفته باللغة اليونانيــة ، ودرس الكيمياء والطب في مدرسة الطب هناك ؛ ثم بدأ مهمته بعد ذلك مباشرة . ولا تزال بعض ترجماته لجالينوس محفوظة في المتحف البريطاني في قسم المخطوطات تحت رقمي ١٤٦٦١ و١٧١٥٦ مخطوطات . والمخطوطات المحفوظة تحت الرقم الأخير عبارة عن مقتطفات من « الفن الطبي » و« فوائد الأغذية » ، ولقد نشر هذه ساشو Sachau في كتاب Inedita Syriaca وذلك في فيينا سنة ١٨٧٠ . ويعرض لنا ساشو من آثار سرجيوس الفلسفية ترجماته لكتابي فرفريوس « إيساغوجي » و« النسق Table » ومقولات أرسطو وكتاب « العالم de mundo » المنسوب إلى أرسطو ، ورسالة في النفس . وهذه الأخيرة ليست رسالة أرسطو في النفس « de anima » ، كما أن سرجيوس خلف لنا أيضاً آثاراً أصيلة في المنطق تقع في سبعة كتب (وهي موجودة — ولكنها غير كاملة — في المتحف البريطاني تحت الرقم ١٤٦٦٠ مخطوطات ، ومن بين هذه الآثار ترجمتــه للمقولات) . ومن كتب المنطق هذه « في النفي والإثبات » و « في الجنس والنوع والفرد » و « في علل الكون عند أرسطو » ورسائل أخرى . ومن آثاره في علم الفلك نبذة عن « تأثير القمر » ، وهي مبنية على تعاليم جالينوس (قارن بساشو : نفس المصدر) . وانتشرت كتابات سرجيوس بين النساطرة والمونوفستيين ، واعتبروه جميعاً مرجعاً في الطب والمنطق . ويبدو أنه أسس مدرسة سريانية للطب أصبحت أساس نشوء الطب العربي . وتدين له تلك المدرسة بقوة استمرارها بالتأكيد . ويشير ابن العبري إليه بقوله : « رجل فصيح وقدير جداً في الكتب الاغريقية والسريانية ، وأعلم الأطباء بجسم الإنسان . ولقد كان في الحقيقة محافظاً على القديم في أفكاره كما يشهد « التمهيد » ولكنه من حيث الخلق فاسد فاجر ملطخ بالشهوة والطمع (التاريخ الكنسي

لابن العبري ، الجزء الأول ص ٢٠٥–٢٠٧ من طبعة Abbeloos et Lamy)

وفي نفس القرن عاش أهودمة Ahudemmeh الذي أصبح مطراناً لتكريت عام ٥٥٩ م. وقد جاء بشرح يحيى النحوي ليجعل منه متناً للتعليم بين المونوفستيين السريان . ويقال انه ألف رسائل في تعريف المنطق ، وفي حرية الإرادة ، وفي النفس ، وفي الإنسان باعتباره عالماً أصغر ، وفي تركيب الإنسان من نفس وبدن . ولا يزال قسم من هذه الرسالة الأخيرة محفوظاً في المتحف البريطاني في قسم المخطوطات تحت الرقم ١٤٦٢٠ .

ومن بين علماء النساطرة في القرن السادس بولس الفارسي الذي أخرج رسالة في المنطق أهداها إلى الملك كسرى ونشرت في الجزء الرابع من كتاب لاند : Analetica Syriaca

وهكذا نصل إلى فترة الفتح الإسلامي . ففي عام ٦٣٨ فتحت سوريا . ثم تلا ذلك فتح العراق في نفس السنة . أما فتح بلاد فارس فقد تم بعد ذلك بأربعة أعوام . وفي سنة ٦٦١ تأسست دولة الحكام العرب الأمويين في دمشق . ولكن هذا كله لم يؤثر كثيراً في حياة المجتمعات المسيحية الداخلية التي كانت تنعم بالحرية التامة ، ولا تخضع إلاّ لدفع الجزية .

وحوالي عام ٦٥٠ كتب حنا نيشوع النسطوري رسالة في المنطق (راجع كتاب بودج : Thomas of Marya i, 79) ، كما كتب شرحاً على يحيى النحوي .

ولم يكن للمونوفستيين مدارس عظمى كمدارس النساطرة باستثناء ديرهم في قنسرين – على الجانب الغربي من نهر الفرات – الذي كان مركزاً عظيماً للدراسات اليونانية . وكان أعظم نتاج له ساويروس سابوخت، Severus Sebokt الذي برز عشية الفتح الإسلامي ؛ وقد كتب شرحاً لكتاب العبارة لأرسطو الذي لا زالت بعض المقتطفات باقية منه حتى الآن ؛ كما كتب رسالة في الأقيسة المنطقية لكتاب التحليلات الأولى ، ورسائل أخرى تتعلق ببعض

الحدود المنطقية المستعملة في كتاب العبارة وفي النواحي العويصة من كتاب الخطابة لأرسطو . (انظر المتحف البريطاني ١٧١٥٦ و ١٤٦٦٠ مخطوطات) . وفي علم الفلك كتب في « أرقام الزيج » وفي « الاسطرلاب » . ولا زالت نسخة من « أرقام الزيج » محفوظة في المتحف البريطاني (١٤٥٣٨ مخطوطات) ، وقد نشره ساشو (راجع ما سبق) . أما كتابه في « الأسطرلاب » فمحفوظ في برلين (قسم المخطوطات، ساشو ١٨٦) ، وقد نشره ناو Nau في المجلة الأسيوية سنة ١٨٩٩ .

أما أثناسيوس البلدي الذي أصبح بطريركاً للمونوفستيين سنة ٦٨٤ فقد كان تلميذاً لساويروس سابوخت . وهو معروف بصورة رئيسية كمترجم آخر لكتاب « إيساغوجي » لفرفريوس إلى السريانية (انظر مكتبة الفاتيكان : المخطوطات السريانية رقم ١٥٨ وكذلك التاريخ الكنسي لابن العبري ، الجزء الأول ص ٢٨٧ من طبعة Abbeloos et Lamy) .

أما يعقوب الرهاوي (المتوفى سنة ٧٠٨م) فكان أيضاً تلميذاً لساويروس سابوخت في نفس الدير ، ثم نُصّب مطراناً على الرها حوالي عام ٦٨٤ . ولكنه اضطر لترك هذا المنصب سنة ٦٨٨ بسبب فشله في تحقيق الإصلاح في في أديرة أبرشيته ؛ ثم اعتزل في دير القديس يحيى في قيسون الذي يقع بين حلب والرها . ولكنه ما لبث أن تركه ليصبح استاذاً في دير يوصيبونا التابع لأبرشية أنطاكية حيث « علم لمدة أحد عشر عاماً المزامير وقراءة الأناجيل في اليونانية وأحيى اللغة اليونانية التي كانت قد تردت إلى مهاوي الإهمال » (ابن العبري التاريخ الكنسي ، ج ١ ، ص ٢٩١) . ولما هاجمه إخوانه الذين لم يشجعوا دراسة اليونانية هاجر إلى دير تلعيدا حيث أكمل تنقيح ترجمة البشيتا Peshitta ، أو النسخة السريانية للعهد القديم المترجمة عن النسخة اللاتينية التي كانت قد ترجمت بدورها في القرن الرابع . وعاد أخيراً إلى الرها قبل موته بحوالي أربعة أشهر . وكتابه « الانشرديون » Enchiridion ، وهي رسالة

في المصطلحات المستعملة في الفلسفة ، لا يزال محفوظاً في المتحف البريطاني ، قسم المخطوطات ، تحت الرقم ١٢١٥٤ .

أما جورجيس الذي أصبح « مطران العرب » سنة ٦٨٦ فقد كان تلميذاً لأثناسيوس البلدي ؛ وترجم أورغانون أرسطو المنطقي بأكمله ؛ وترجماته للمقولات والعبارة والتحليلات الأولى لا تزال محفوظة في المتحف البريطاني تحت رقم ١٤٦٥٩ ، وكل منها مزود بمقدمة وشرح .

وهذه الأسماء تشمل الفترة الواقعة بين الإنشقاقين والفتح الإسلامي . وغني عن البيان تبيان الجهد الذي بذلته الجماعة الناطقة بالسريانية في دراسة المنطق والميتافيزيقيا الأرسطوطاليسيين والاهتمام الذي أعاروه للدراسات الطبية والعلمية . وليست هذه صورة مشرقة أو عبقرية للنشاط الثقافي ، ذلك أن القسم الأكبر من هذا النشاط كان عبارة عن نقل النصوص التي وصلت إليهم واعداد ترجمات جديدة لها ، وتعليقات عليها ، ورسائل توضيحية لأغراضها. ولكن هذا أدّى مهمة خطيرة . ولم يغيّر الفتح الإسلامي شيئاً في مجرى هذه الدراسات ، فالأمويون لم يتدخلوا في شؤون هذه المدارس ، كما أن الطلاب السريان مضوا في طريقهم الخاصة يعيشون حياة بعيدة تماماً عن حياة حكامهم العرب . وكان يمثل بين الفينة والفينة أحد رجال الدين السليمي الطوية أو الغاضبين بين يدي الخليفة شاكياً إليه زملاءه الآخرين من رجال الدين . وهذا كان أكثر الأسباب تبريراً للتدخل الذي جرى المؤرخون على تسميته اضطهاداً. ولقد مرّ حنا نيشوع الذي أصبح جاثليقاً نسطورياً سنة ٦٨٦م بتجربة من هذا النوع ، إذ كان مطران نصيبين قد شكاه عدة مرات للخليفة عبدالملك . وكانت النتيجة أن عزل من منصبه وسجن ثم ألقي به من علٍ ؛ ولكنه لم يقتل ، بل أصيب بعرج شديد . وحمله بعض الرعاة واعتنوا به وآووه وعالجوه حتى شفي . ثم اعتزل في دير يونان (يونس) قرب الموصل ليستعيد مركزه البطريركي بعد وفاة مطران نصيبين ، وليظل به حتى وفاته سنة ٧٠١م

(ابن العبري : التاريخ الكنسي ، طبعة Abbeloos et Lamy ج ٢ ص ١٣٥ — ١٤٠) . ولقد كتب حنا نيشوع هذا رسالة في التربية تدور حول « واجب المدرسة المزدوج » ، على اعتبار أنها مكان للتأثير الديني والأخلاقي من ناحية ، وكأكاديمية للمعارف الإنسانية من ناحية أخرى ، كما كتب بالإضافة إلى هذا رسائل ومواعظ وسيرة داود . (راجع : Assemsan Bo. iii, part I, 154 وكذلك ، تفسير التحليلات ، مخطوط) .

وحوالي عام ٧٤٠م (١٣٣هـ) [١] أصبح مار أبها الثالث جاثليقيا نسطورياً. ولقد كتب هذا شرحاً على منطق أرسطو (ابن العبري ج ٢ ص ١٥٣) .

وهذا يوصلنا إلى الفترة التي ابتدأ العالم الإسلامي فيها يهتم بهذه الدراسات الفلسفية والعلمية . كما بدأت فيها الترجمات والشروح تظهر في العربية . ولكن الدراسات السريانية لم تختف فجأة . ولعلّ من المفيد هنا أن نذكر بإيجاز بعضاً من أولئك الذين ظهروا في الأزمنة المتأخرة حتى زمن ابن العبري (المتوفى عام ١٢٨٦م) ، والذي انتهى به التاريخ الأدبي السرياني . ففي القسم الأخير من القرن الثامن نجد صهارديتا Jeshudena مطران البصرة يكتب مدخلاً إلى المنطق . وبعد ذلك بقليل نرى صهاربخت Jeshubokt رئيس أساقفة بلاد فارس يكتب في المقولات (راجع المجلة الآسيوية عدد آيار — حزيران ١٩٠٦). وكوّن حنين بن أسحق وابنه اسحق وابن اخته حبيش وبعض الرفاق الآخرين مجمع المترجمين الذي أسسه الخليفة المأمون في بغداد لنقل الكتب اليونانية والنصوص الفلسفية والعلمية إلى العربية . ولسوف نعود إلى الإشارة إلى هذا العمل فيما بعد . إلاّ أن حنين ، الذي كان نصرانياً نسطورياً ، شغل بالترجمة من اليونانية إلى السريانية ، كما أعدّ ترجمات سريانية أو راجعها لكتاب إيساغوجي لفرفريوس ولكتب أرسطو : العبارة

(١) هناك خطأ في مقابلة السنة الهجرية بالسنة الميلادية ، إذ إن اليوم الأول من كانون الثاني لعام ٧٤٠ م يوافق دخوله نهار الجمعة الواقع في ٢٦ محرم عام ١٢٢ هـ. (المترجم)

وجزء من التحليلات والكون والفساد والنفس وجزء من الميتافيزيقا ، وكتاب « الخلاصة » لنقولا الدمشقي . ، وشروح الاسكندر الأفروديسي ، والقسم الأعظم من كتب جالينوس وديوسقورس Dioscours وبولس الأجيني وأبقراط . أما ابنه اسحق فقد ترجم النفس أيضاً لأرسطو . ومن الجدير ذكره هنا أن هذه الرسالة وشرح الاسكندر الأفروديسي لها ابتدآ منذ ذلك الحين يتصدران أبرز مركز في الدراسات الفلسفية ، وابتدأ محور الاهتمام بالانتقال من المنطق إلى علم النفس . وألف الطبيب يحيى بن ماسويه (المتوفى سنة ٨٥٧ م) في نفس الوقت تقريباً كتباً في الطب مختلفة في السريانية والعربية . وكان كحنين ، أحد جماعة المفكرين الذين جمعهم العباسيون في عاصمتهم الجديدة بغداد . ولقد عاصرهما أيضاً من الكتاب السريان دنحا (أو ايباس) الذي جمع الشروح التي كتبت على أورغانون أرسطو في المنطق ، وأبزود الذي كتب أرجوزة في أقسام الفلسفة . وبعد مرورنا بمجموعة من الكتاب الثانويين نصل إلى ديونسيوس ين صليبي في القرن الثاني عشر الميلادي ، وهو الذي كتب شروحاً على إيساغوجي والمقولات والعبارة والتحليلات . وفي مطلع القرن التالي ألف يعقوب بن شكاكو مجموعة من «المحاورات » يعالج الكتاب الثاني منها مسائل فلسفية في المنطق والفيزياء والرياضيات والميتافيزيقيا .

وتنتهي سلسلة الكتاب السريان الفلسفيين بغريغوريوس بن العبري أو أبو الفرج الذي عاش في القرن الثالث عشر الميلادي . ومؤلفه « كتاب الحدقة » وهو موجز في المنطق يلخص ويشرح فيه إيساغوجي ومؤلفات أرسطو : المقولات والعبارة والتحليلات والجدل والسفسطة . أما كتاب «مناجاة الحكمة» فهو مدخل مختصر للمنطق والفيزياء والميتافيزيقيا واللاهوت . وكتابه الثالث « زبدة العلم » عبارة عن موسوعة في فلسفة أرسطو . وقد ظهر هذا الكتاب بصورة موجزة يحمل اسم « تجارة التجارات » أو « رسالة الرسائل » . وترجم ابن العبري إلى السريانية كتاب ديوسقورس في الحشائش الطبية ؛ وألف

كتاباً في مسائل حنين بن اسحق الطبية ، كما ألف كتاباً آخر في الجغرافية يدعى « معارج الروح » . ويعتبر ابن العبري أحد أعظم الحجج السريان ، اذ استمر عدة قرون يحتل مركزاً ذا أهمية رئيسية . ولكنه في الحقيقة لم يكن أكثر من مصنف قام بأعمال موسوعية تتعلق بأبحاث أسلافه .

أما الأهمية العظمى للجماعات النصرانية السريانية فهي أن هذه كانت الواسطة التي انتقلت عن طريقها الفلسفة والعلوم الهللينية إلى العالم العربي . ولم تنل هذه العلوم حظاً من التطور في العالم السرياني ، حتى أن اختيار المواد كان قد تمّ فعلاً على يد الهللينيين قبل أن تصل هده الآثار إلى أيدي السريان . وكان قد تقرر في هذه الأثناء أن قاعدة العلوم الإنسانية هي المنطق الأرسطو طاليسي ، وأن هذا المنطق — شأنه شأن الدراسات الأخرى — يجب أن يفسره الشراح الأفلاطونيون المحدثون . أما في الطب والكيمياء فكان منهاج مدرسة الإسكندرية يعتبر مرجعاً لا جدال فيه ، وكان في أفضل حال له عندما كان مبنياً على كتب جالينوس وأبقراط وتعاليم بولس الأجيني في طب التوليد . إلاّ أن طرفاً صوفياً كان يداخل هذه العلوم في الإسكندرية ، كما كان يمازجها أيضاً التنجيم بحيث أخضع استعمال العقاقير الطبية لمنازل الكواكب في الأبراج ؛ وهذا ما طبع الطب الإسكندري ، وبالتالي العربي ، بطابع السحر والشعوذة . ولكن علينا الاحتراس كثيراً من التهمة الموجهة إلى العلوم العربية والقائلة بأنها مجرد شعوذة ، إذ إن بأمكاننا الجزم بأن أعمالاً أصيلة وقيّمة قد تمّ انجازها في حقلي الطب والكيمياء ؛ ولو أن من الجائز أن يكون الغموض الذي كان يغلّف العلم في مصر قد أعاق إلى حد ما تطور التراث الصحيح المأثور عن جالينوس وسائر الأطباء اليونان .

وهكذا أصبح بامكاننا أن نفهم أن العلوم الإلهية والفلسفة وسائر العلوم الإسلامية قد غرست جذورها اليانعة في تربة كانت مشبعة بالثقافة الهللينية (نيكلسون : Mystics of Islam, London 1914 p. 9). وقد جرى انتقال الهللينية الى العرب في خمسة مسارب :

أولاً : النساطرة الذين احتلوا المرتبة الأولى بوصفهم معامي المسلمين الأوائل وأهم نقلة الطب على الإطلاق .

ثانياً : اليعاقبة أو المونوفستيين الذين شكلوا الأثر الرئيسي في إدخال تأملات وتصوف الأفلاطونيين المحدثين إلى العالم العربي .

ثالثاً : الزرادشتيون الفرس ، وخصوصاً مدرسة جنديسابور ، وذلك رغم أن عنصراً نسطورياً قوياً كان يسودها .

رابعاً : وثنيو حران الذين ظهروا في فترة لاحقة .

خامساً : اليهود الذين وقفوا آنذاك موقفاً غريباً ، إذ لم يكن لهم أدنى صلة بتراث الفاسفة الأرسطية ، كما أن مدارسهم في سورا وفم البداة اهتمت بالقانون اليهودي في الإرث وبتفسير الكتاب المقدس فقط . أما الدراسات الفلسفية اليهودية فقد بدأت بعد ذلك بزمن طويل ، وذلك بعد أن أخذوها من الفلاسفة العرب . إلا أنهم شاركوا النساطرة في ميلهم نحو الدراسات الطبية ، بحيث أن لأطباء اليهود ظهروا في الأيام الأولى لمدينة بغداد . ومع هذا فترتيبهم يأتي بعد النساطرة دون شك . وهكذا نجد بين الذين كتبوا في الطب من الذين ذكرهم الدكتور لِكليرك Dr. Leclerq في كتابه « تاريخ الطب العربي Histoire de la médicine arabe » الذي ظهر في باريس عام ١٨٧٦ أسماء أشخاص عاشوا في القرن العاشر الميلادي ، كما نجد أسماء ٢٩ نصرانياً و٣ يهود و٤ وثنيين من وثني حران ، في حين لم يظهر في القرن التالي سوى ٣ من النصارى مقابل ٧ من اليهود . ثم تحوّل العمل بعد ذلك بصورة واسعة إلى أيدي المسلمين .

الفصل الثاني

العصر العربي

كان الإسلام في صورته الأولى ديناً عربياً خالصاً ؛ والجانب الدنيوي من رسالة النبي محمد يُظهر مقدار جهده لجمع قبائل الحجاز في اتحاد أخوي يقضي على عادة الغزو وليشكل مجتمعاً منظماً . وكانت هذه الأهداف الدنيوية نتيجة لتأثير المدينة على النبي محمد ، ولاعتقاده أن تعاليمه الدينية ان تجد اهتماماً جدياً إلا في مجتمع كهذا . ولقد قوبل النبي محمد في مكة بالمعارضة الثابتة نتيجة للغيرة والنزاع القبلي بصورة رئيسية ، وهذان كانا يشكلان الظروف الطبيعية للمجتمع البدوي . وكانت المدينة تتمتع بحياة مدنية متطورة ، ولكنها بدائية دون شك ، كما كانت قد ورثت تراثاً دستورياً عن المستعمرين الآراميين واليهود . وبدأ النبي يدرك في المدينة الفرق الناشيء عن تآخي الناس في حياة مجتمعية منظمة مقابل الظروف القبلية القديمة التي كانت تقطع الأوصال ، وما يلازم هذا الفرق من موقف تجاه الدين . ولم يكن هذا الفرق نتيجة للحياة المدنية في الحقيقة بقدر ما كان نتيجة الأثر اليهودي ، إذ إن ظروف الحياة في المدينة كانت تهيّء لنشوء اللاهوت النظري أكثر مما كانت تفعله حياة القبائل المتوحشة . ويبدو أن العرب القدماء قبلوا فكرة إله واحد متعال ، ولكنهم قليلاً ما فكروا به ، إذ إنهم لم يكونوا ليعتبروا الإله المتعالي متدخلاً في

في شؤونهم ومصالحهم الشخصية المتعلقة بالآلهة القبلية الصغرى التي كانوا يظنون أنها تعنى بالشؤون القبلية ، والتي كانت تعذل عذلاً موجعاً حينما يتبينون أنها تهمل مصالح مواليها . ولم يكن رجل الصحراء ليميل بأفكاره المتسامية إلى الله — كما يؤثر عنه أحياناً — كما لم يكن يكنّ أي احترام للآلهة الصغار . ووجد النبي أن إحدى أشقّ مهامه مراعاة العرب للصلاة . ويبدو أنهم لا يحافظون عليها كثيراً حتى في وقتنا الحاضر . ولقد اتصل النبي في المدينة برجال كان موقفهم من الدين مختلفاً تماماً ، إذ كانوا يميلون إلى المبادىء التي تلقاها النبي من نفس المصادر التي تلقوها هم أنفسهم .

لذلك أضاف النبي في المدينة الجانب الدنيوي إلى العمل الروحي الذي كان مهتماً به من قبل . ولم يكن لهذا التغيّر في الموقف أثر شعوري كبير ، بل كان مجرد تبنّ لمهمة ثانوية كانت تبدو أنها تزوده بمساعدة مفيدة جداً في عمله الذي كان قد بدأه . ولقد جاءت الإشارة إلى هذا العمل في الآية المدنية ٤٩ : ١٠ التي تقول : « إنما المؤمنون إخوة ، فأصلحوا بين أخويكم » . وكانت هذه دعوة لإخوانه عرب الحجاز لإيقاف خصوماتهم والتمسك بعرى الأخوة . وكان لا بد لهذا الاتحاد المنتظر أن يجري على حساب مصالح أولئك الذين كانت عاداتهم ومُثُلهم أقرب إلى الحرب ، والذين لم يكونوا ميالين لمختلف ضروب السلام ، والذين كـــان موقفهم من الذين يعيشون خارج مجتمعهم عدائياً بالضرورة . فهل كان لهذا الموقف الحربي أي نصيب في خطط محمد ؟ إن الجواب يجب أن يكون بالنفي . إن المشاريع الحربية لم يكن لها أي وجود في بدء الإسلام في مخططه الأساسي . وهذه المشاريع تظهر لنا موقف النبي وخلفائه المباشرين المتردد والمبهم ، إذ إنهم أجبروا على خوض الحرب كما يظهر بوضوح ، وتسلموا القيادة بتمنّع ، كما يقول الأخ (الفرير) لامنس :

« عمل القرآن على جمع قبائل الحجاز . واستطاعت دعوة محمد أن تجهّز جيشاً كبيراً ومنظماً لم يعهد مثله حتى ذلك الحين في شبه الجزيرة . ولم يكن

باستطاعة هذه القوة أن تظل وقتاً طويلاً دون أن تقوم بعمل ما . وكانت القلوب قد تألفت حول الدين الجديد بعد أن فرض السلم بين القبائل ، فانضوى الجميع ببساطة تحت لواء دولة الإسلام التي نشأت في المدينة . وكان « تأليف القلوب » يرمز إلى هذا الهدف الأخير . وهكذا قام الإسلام بغلق كل باب يؤدي إلى بعث الحياة البدوية المزرية من جديد ، فبدا بهذا أنه يريد أن يقضي القضاء المبرم على عادة الغزو التي كانت في أساس ذلك المجتمع الفوضوي . وكان لا بد لنا أن نرى هذا السيل — الذي سُدَّ مجراه مؤقتاً — يكتسح المناطق المجاورة . فإلى أي حد اعتمد محمد في تحقيق هذا الهدف على جهود المسلمين؟ لقد أصبح من العسير على أي إنسان أن يبحث عن هذا الموضوع الذي لاقى الموافقة بكل بساطة حتى الآن » (لامنس : Le berceau de l'Islam, Rome, 1914, i. p. 175).

وكان الموقف الحربي في غزو النبي مكة نتيجة حتمية لتلك الظروف القاهرة: إذ كان المكيون شديدي العداء للنبي لدرجة أنهم تبنوا فكرة اضطهاد الدين الجديد . وكانت قبيلة قريش ، التي ينتمي إليها محمد ، عريقة النسب ، بحيث كان أمر اعتناقها للدين الجديد ضروري لتقدم الإسلام ، إذ إن بطولة قبيلة بارزة شيء ضروري . ثم إن محمداً كان شديد التعلّق « ببيت الله » التاريخي في مكة ، كما كانت عائلته ترتبط به أيضاً ببعض الارتباطات . وبالإضافة إلى هذا رغب النبي بمؤازرة قبيلته ، لأن بعثته موجهة إليها قبل غيرها . ولو لم تهزم المعارضة المكية لكان أصبح الدين الإسلامي مجرد عبادة من عبادات المدينة المحلية . وحتى في هذه الحالة كان على الإسلام أن يكون في موقف المدافع دائماً . وليس من شك في أن « الجهاد المقدس » كنظام إنما هو مبنيّ على تراث هذه الحملة . ولكن حرباً كهذه ترجع أيضاً إلى المساعي المتأخرة لفتح البلاد غير العربية ؛ وهو تطور لم يكن بمقدور النبي أن ينتظره . وكان لتحدي هرقل نفس الأثر أيضاً . ومع أننا نميل إلى قبول رواية البخاري التقليدية إلاّ أن شيئاً من هذا التحدي كان موجوداً . وكان هرقل قد أعـــاد

سوريا إلى حظيرة الأمبراطورية البيزنطية قبل ذلك بفترة وجيزة . وكانت الأرض التي استحوذ عليها تضم جزءاً مهماً من الصحراء السورية التي تشكل وحدة جغرافية مع الجزيرة العربية . وكان من بين رعاياه قبائل عربية وثيقة القربى لتلك التي كانت تنزل الحجاز .

وهكذا أصبح الإسلام ديناً ذا طابع حربي لأنه انتشر بين العرب في وقت كانوا فيه على وشك دخول مرحلة التوسع والفتح ، وهذه المرحلة قد ابتدأت بالفعل قبل أن يتخطى النبي الطور الأول من رسالته ، وهو الطور الروحاني المحض . والسبب الوحيد الذي يفسّر عدم تتابع جهود العرب الأولى هو أنهم دُهشوا كثيراً لانتصارهم بحيث أنهم لم يكونوا مهيئين بعد للاستفادة من ذلك الانتصار . وكانت الجاليات العربية اوقت، مضى قد استوطنت الأرض المتنازع عليها حيث تلتقي الأمبراطوريتان الفارسية والبيزنطية . وكان يظلل هذه الجاليات السلطان الإسمي لاحدى هاتين الدولتين العظيمتين . وكانت قضاعة ، إحدى قبائل العرب الحميريين ، قد استقرت في سوريا واعتنقت المسيحية ، وكُلّفت من قبل الأمبراطور البيزنطي بسياسة عرب سوريا (المسعودي ، الجزء الثالث، ص ٢١٤ ــ ٢١٥) . ثم تغلبت قبيلة صالح على هذه القبيلة واحتلت مكانها (نفس المصدر ، ص ٢١٦) . ثم غلبتها مملكة غسان العربية التي اعترفت بالأمبراطور البيزنطي سيداً لها . هذا في الحين الذي اعترفت فيه مملكة الحيرة بسيادة الملك الفارسي . وفي الفترة ما بين سنتي ٦٠٤ ــ ٦١٠م ، حين كان الاضطهاد قد بدأ ينصب على نبي مكة ، قاد المنذر العرب وأوقع هزيمة ساحقة بالجيش الفارسي بقيادة الملك كسرى أبرويز الذي كان قد قاد ــ لبضع سنوات خلت ــ حملة مظفرة لغزو مقاطعة سوريا البيزنطية . وأظهر هذا النصر للعرب أن الأمبراطورية الفارسية ، والأمبراطورية البيزنطية أيضاً ، قابلتان للهزيمة ــ بالرغم من مظهرهما المهيب ؛ وأن العزم الأكيد قد يؤدي بسهولة إلى وضع ثروتيهما تحت تصرف العرب .

ويشكل الفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي الحلقة الأخيرة من سلسلة التوسعات السامية العظمى التي يسجّل التاريخ أولها تلك التي أدت إلى تأسيس الأمبراطورية البابلية حوالي سنة ٢٢٢٥ قبل الميلاد . وكانت القوة الدافعة في جميع هذه التوسعات تكمن في العرب الذين يمثلون أصل الجنس السامي ، والذين كانوا عبارة عن بدو رحّل ينزلون مرتفعات غربي آسيا المقفرة ، والذين كانوا يميلون إلى نهب سكان أودية الأنهار وسفوح التلال الأكثر مدنية واستقراراً .

إن حدود المدنية (الحقيقية أو الممكنة) في آسيا الغربية هي المناطق الفاصلة بين الجبل والصحراء ، وبين ضفاف الأنهر العظيمة وسفوح التلال القريبة من البحر . وكان من نتيجة هذه الظروف التمييز الدائم عبر تاريخ آسيا الغربية بين فلاحي السهول وسفوح التلال المتمدنين من جهة ، وبين سكان الجبال والصحراء المتوحشين من جهة أخرى . وقلما كانت الممالك التي قامت هنا ذات أثر فعال خارج حدود المنطقة الزراعية ، إذ كان الجبل والصحراء يشكلان عالماً آخر لا يرى فيه ، في أحسن الحالات ، سوى موطن متقلقل . وكان هذا العالم غير الخاضع لحكومة ما يشكل تهديداً مستمراً للسكان المجاورين والمستقرين في الممالك المجاورة . وهكذا فقد كانت هذه المنطقة التي تسودها الفوضى موطناً لأقوام من المخربين الرحّل الذين يمكن أن ينطلقوا منها مغيرين على سكان المناطق الآمنة بمجرد ظهور أي ضعف في الحاجز الفاصل بين المنطقتين. كما كانت هذه المنطقة (منطقة الجبل والصحراء) في أحسن حالاتها تعرقل أعمال الحكومات بتقديمها الملجأ والأرض ليقيم عليها التعبئة العسكرية جميع الخارجين على القانون (بيفان : دولة السلوقيين ، ص ٢٢) .

والبدو هم أولئك الذين فضلوا أن يبقوا رُحّلاً لاحتقارهم الزراعة ، وكرههم الحياة المستقرة ، خصوصاً حياة الحاضرة . وهم يشبهون الأجناس البشرية كلها في هذه المرحلة من التطور ، إذ إنهم يجدون المنفذ الأكثر ملاءمة

لطاقاتهم في الحروب القبلية والغزو . ومنذ فجر التاريخ المبكر وثروات الشعوب المستقرة القريبة منهم تغريهم بشدّة ، فهم يظهرون في أقدم الوثائق مجرد عصابات من اللصوص . وكان استعمار الأرض يعقب غارات النهب أحياناً . وهكذا تعلمت القبائل المغيرة ثقافة أولئك الذين استقروا بين ظهرانيهم . وكانت الجماعات السامية كلها باستثناء العرب قد شكلت مستعمرات كهذه قبل القرن السابع الميلادي . وكانت كل جماعة من هذه متميزة عن الأخرى ، كما كانت تتميز جميعاً عن الجنس الأصلي بسبب المؤثرات الثقافية التي تعود إلى سكان البلاد الأصليين التي دخلوها . أما الجنس العربي فقد ظلّ مترفعاً وجافاً ، ممثلاً للظروف الأكثر بدائية ، رغم أنه لم يكن بنجوة مطاقة من ردة الفعل . والشيء الوحيد الذي كان قادراً على إيقاف غارات تلك القبائل البدوية على الأرض المجاورة التي كانت محط أطماعهم في النهب هو إنشاء قوة عسكرية من قبل أولئك الذين سعوا لوضع حاجز لحماية التجمع المستقر الذي يتعاطى الزراعة . ولم يكن كل توسع عربي نتيجة ضغط الجوع الناتج عن جفاف الجزيرة العربية ، كما لم يكن نتيجة الحميّة الدينية ، بل كان بكل بساطة بسبب ضعف القوة التي حاولت أن تقف سداً في وجوههم .

وكانت القوتان اللتان تحدان الأرض العربية في القرن السابع الميلادي هما الأمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية . وكانت كل منهما تبدو للجميع أنها مزدهرة ومستقرة ، إلاّ أنهما كانتا على حد سواء في شدة الضعف في الحقيقة ، وذلك نتيجة أسباب داخلية وخارجية متماثلة في كلتيهما . فخارجياً : اهتزت كلتاهما بشدة بسبب قرون من الحروب كانتا قد تنازعتا فيها على سيادة آسيا الغربية . وقد قاست كلتاهما في النهاية كثيراً من هجمات الأعداء المتوحشين . وداخلياً : كانتا متشابهتين في انعدام التركيب الاجتماعي الصحيح في كل منهما انعداماً كلياً ؛ هذا رغم اختلاف التفاصيل : ففي الأمبراطورية البيزنطية غالباً ما كان ينصب دفع الضرائب الباهظة جداً على الطبقة المتوسطة Curiales ، وكانت الجيوش تتألف من المرتزقة الأجانب ؛ في حين كانت الأمبراطورية

الفارسية تتمتع بنظام طائفي فج قضى على التطور الطبيعي فيها . ونرى في كل منهما كنيسة رسمية تهتم بالاضطهاد الفعّال ، فتنعم بالتالي بعداء قسم كبير من الرعية .

جاءت سرعة الفتح الإسلامي مفاجئة جداً : فبين عامي ١٤ و٢١هـ (٦٣٥ — ٦٤١م) استولى العرب على سوريا والعراق ومصر وفارس . وهم يدينون للإسلام بحركتهم الموحدة التي جعلت هذه الفتوحات ممكنة . غير أن المسلمين الأوائل الذين كانوا قد شاركوا النبي مُثُله وأعماله ، والذين كانوا قد وُضعوا في مركز القيادة ، ومن ورائهم قوة المسلمين التوسعية تدفعهم إلى الأمام ، لم يكونوا راضين عن هذا العمل ، ولكنهم لم يقفوا في وجهه في نفس الوقت . ولقد نظر كثير منهم إلى هذا التوسع بجزع بالغ جداً : فعندما رأى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب العدد الضخم من مساجين وأسرى جلولاء يساقون إلى الجزيرة العربية صاح : « اللهم إني أعوذ بك من أولاد سبايا الجلوليات » .

ولقد حوى مجتمع الإسلام ثلاث طبقات متباينة أولاها : المؤمنون الأولون أي الصحابة أو رفاق النبي والمهتدون الأولون الذين قدّموا الدين الإسلامي على كل شيء ، وتمنّوا أن يثمر هذا الدين اخوة حقيقية بين جميع المؤمنين ، سواء أكانوا عرباً أم لا . وكان لهم أهمية عظمى رغم قلة عددهم . ثانياً : جماعة العرب المؤلفة من الذين اعتنقوا الإسلام بعد ظهور قوة محمد بفتحه مكة ، وقبلوا الزعامة الإسلامية لأن محمداً والخليفتين الأولين كانوا في مركز القوة . إلاّ أنهم لم يكونوا حريصين على الدين الإسلامي . وكانوا مستعدين لأن يسيروا للفتح بقيادة أي قائد كفؤ حالما يبدو واضحاً لهم أن الأمبراطوريتين الفارسية والرومية ضعيفتان بحيث يمكن غزوهما . وكان الاتحاد تحت أي قيادة بالنسبة لهم يعني الانصياع بالضرورة للدين الجديد . وكان على رأس هؤلاء العرب الدنيويين بنو أمية القرشيون الذين كسبوا من جرّاء كون النبي من قريش أكثر مما كسبوا بانصياعهم المستمر للإسلام .

وهكذا شملت مهابة الإسلام هذه القبيلة التي كونت بالتالي نوعاً من الأرستقراطية . وعلى الرغم من أن الأمويين كانوا قادرين على ارضاء كبريائهم الشخصي – وهو عامل قوي يبدو دائماً في نفسية انصاف المتمدنين ، إذ إنهم استطاعوا السيطرة على القبائل الأخرى – لكن هذا الوضع ساعد فقط في استمرار ظروف العداء القبلي الجاهلية ، ذلك أن المنافسين قد استاءوا جداً من سيادة قريش . أما السواد الأعظم من العرب فقد كانوا – ولا يزالون – لا مبالين بالدين .

« كان عربي الصحراء القح ، وسيبقى ، شاكاً ومادياً في قرارة نفسه ؛ وإذا كان ذكاؤه المفرط الصافي الحاد محدوداً نوعاً ما فهو متيقظ أبداً في جهته الخاصة . ولم يكن فضولياً أو مصدقاً بالأشياء اللامادية واللامحسوسة . ثم إن طبيعته الأنانية ، والمعتمدة على ذاته ، لم تجد مكاناً أو تشعر بحاجة إلى إله قوي بإمكانه أن يحميه ، شرط أن يقيم له الشعائر الدينية وينكر ذاته إزاءه »
(براون : Litirary History of Persia, i. pp. 189-190)

ولم يكن العربي ميالاً لاعتبار الأجنبي المغلوب – حتى ولو اعتنق الإسلام – أخاً له . وكان فتح البلاد الأجنبية يعني له فقط الاستيلاء على المقاطعات الواسعة ذات الثروة العظيمة والقوة اللامحدودة ، كما كانت الشعوب المغلوبة بالنسبة له مجرد عبيد يمكن أن يستخدمهم في زيادة انتاج الأرض المفتوحة . وكان الفاتحون يخيّرون الشعوب المغلوبة بين اعتناق الإسلام أو دفع الجزية . إلاّ أن الأمويين لم يشجعوا حركة الأسلمة لأنها مضرة ببيت المال ، على الرغم من أن الوالي الظالم المكروه الحجاج بن يوسف (المتوفى سنة ٩٥هـ) قد أجبر حتى الذين دخلوا في الإسلام على دفع الجزية التي يعفيهم الشرع منها .

ثالثاً : أما الطبقة الثالثة فكان قوامها الموالي (والفرد مولى) ، وهم الذين اعتنقوا الإسلام من غير العرب . ومن المفروض نظرياً أن يُعامل هؤلاء كإخوة ؛ وقد عاملهم المسلمون الأوائل كذلك . ولكن العرب الذين هم من نوع

الأمويين عاملوهم كعبيد . ولقد ازداد عدد هؤلاء بسرعة ، تبعاً لانتشار الإسلام الواسع ، حتى أنهم أصبحوا يشكلون الأكثرية الساحقة للعالم الإسلامي في القرن الثاني للهجرة .

كان الخليفتان الأولان من المسلمين الأوائل ومن رفاق النبي في هجرته من مكة . أما الخليفة الثالث ، عثمان ، فرغم أنه كان من صحابة النبي ، إلا أنه كان رجلاً ضعيفاً ، وفوق هذا كان من بني أمية الذين خالفوه فيما بعد بوصفهم العنصر الأرستقراطي في مكة . ولما كان عثمان لا يستطيع التخلص من المحاباة التي هي إحدى نقائص العربي ، فقد سمح لفاتحي سوريا ومصر والعراق وفارس الأثرياء أن يصبحوا ضحية الأفراد الطموحين من العشيرة الأموية . وهكذا كان عثمان مسؤولاً عن توجيه الدولة الإسلامية وجهة دنيوية . وفي عام ٣٥ للهجرة ، عندما وقع ضحية الاغتيال ، خلفه علي ، أحد المسلمين الأوائل وابن عم النبي وصهره (زوج ابنته) . ولكن الانقسام الداخلي ظهر عند ارتقاء علي سدة الخلافة كحقيقة واقعة . فالمسلمون الدنيويون الصرف ، بقيادة معاوية الأموي الذي كان والياً على سوريا ، رفضوا مبايعة علي ، لأنهم كانوا يعتبرون أن له ضلعاً في مقتل عثمان ، أو حامياً لقتلته على الأقل . ومن جهة أخرى فإن فرقة الخوارج التي كانت تدّعي أنها تمثل السلف الصالح من المؤمنين ، ولكنها كانت في الحقيقة مكونة من عرب الجزيرة العربية والمستعمرات العسكرية ممن كانوا يحسدون العصابة الأموية على قوتها وثروتها ، كانت هذه الفرقة تناصر علياً في بادىء الامر ، ثم انقلبت عليه بعد ذلك ؛ وكانت المسؤولة عن اغتياله عام ٤١هـ .

وبموت عليّ أصبح معاوية خليفة ؛ فأسس الدولة الأموية التي حكمت من عام ٤١هـ إلى عام ١٣٢هـ . وخلال هذه الفترة بكاملها كان الخليفة الرسمي عربياً أولاً ومسلماً في الدرجة الثانية . وتشكل هذه الفترة التي توارى فيها دين محمد إلى الوراء ، وأصبح العربي يعتبر نفسه فاتحاً يحكم رعية ، المرحلة

الثانية من تاريخ الإسلام . ولم يكن الناس يُجبرون على اعتناق الإسلام في الحقيقة إلاّ في عهد عمر الثاني [1] (٩٩١ــ ١٠١هـ) ، إذ إن الأسلمة لم تكن تُشجع لأنها مضرّة بالجزية التي كانت تجبى من غير المسلمين . كما لم تجر أية محاولة لفرض اللغة العربية إلا في عهد عبد الملك (٦٥ ــ ٨٦) الذي كان أول من سكّ عملة عربية . وكانت السجلات العامة تكتب والأعمال الرسمية تنفذ باليونانية أو الفارسية أو القبطية ، وذلك حسب ما تقتضيه الضرورات المحلية . ويبدو أن العدول إلى العربية قد اقترحه الكتاب غير المسلمين . وعندما أصبحت العربية الأداة لإدارة الأعمال العامة شاع استعمالها بين الناس ، وذلك بدافع من الرغبة والمنفعة الشخصية . وكان استعمال العربية حتى ذلك الحين مقتصراً على الذين أصبحوا مسلمين فقط . ولقد توجب بعد ذلك على الذين يعملون بجمع الخراج أو إدارة القضاء أن يتقنوا تعلّمها . وأصبحت هذه المسألة فيما بعد ذات أهمية عظمى ، إذ إنها وفّرت وسيلة مشتركة لتبادل الفكر في طول العالم الإسلامي وعرضه .

ولقد أصبح العرب ، بحكم كونهم حكاماً لسورية ، على اتصال بثقافة متطورة إلى حد بعيد ، استخدموها في عدة مجالات : في بناء المجتمع والنظام الاجتماعي بشكل عام ، وفي الفنون والحرف ، وفي الحياة العقلية . وكان الأثر الإغريقي وثيق الصلة بهم ، إلاّ أن العنصر الفارسي كان أوثق صلة . وتابع موظفو الأرياف في سوريا عملهم ؛ وكانوا جميعاً متمرسين بالأساليب الإدارية التي كانت مطبّقة في الأمبراطورية البيزنطية . ولما كانت سوريا قد أصبحت مركز الحكومة الأموية ، فقد وقعت الخلافة تحت التأثير الإغريقي . ولكن رغم كل هذه المظاهر ، يبدو أن الأثر الفارسي كان قوياً في التنظيم السياسي ، حتى في زمن الأمويين أنفسهم . وكانت الحكومات التي كانت قائمة قبل ذلك في مصر وسوريا إقليمية تعتمد على الحكومة المركزية في بيزنطة

---

(١) أي عمر بن عبد العزيز (المترجم)

وتتبعها ، وتستعين بها لتمدها بالموظفين البيزنطيين ليشغلوا المراكز العليا على الأقل . وكانت الحكومة الفارسية من جهة أخرى حكومة قائمة بنفسها ، منظمة في جميع مرافقها التي من بينها السلطة العليا المركزية . وحتى سقوط الأمويين الذي أضحى بعده النفوذ الفارسي هو الأقوى ، كان البناء السياسي للدولة الإسلامية تجريبياً إلى حد ما . ويبدو أن الحكام تركوا التفاصيل برمتها للموظفين التابعين لهم ، فوفّق هؤلاء – تبعاً لحاجات الدولة – بين العناصر التي أخذوها من الإدارة الإقليمية القديمة .

أما في مسائل الضرائب فقد استمر النظام الذي كان معمولاً به في أول عهد الخلافة ؛ كما استخدمت الطرق السائدة في جمع الجزية ، فكان الحكم الأموي من هذه الناحية غير مرضٍ . وكان مثل العرب كمثل كثيرين ممن ترعرعوا في الفقر ثم أضحوا أغنياء فجأة ، إذ إنهم تصرفوا وكأن ثروتهم لا تنفد : فكان كل حاكم يشتري مركزه من الدولة . وأصبحت العادة المتبعة أن يدفع الحاكم الجديد مبلغاً من المال للحاكم السابق ، ثم يصبح بعدها مطلق اليد في أخذ ما يستطيعه من رعاياه الذين لا حول لهم ولا طول استعداداً لليوم الذي تنتهي فيه فرصته في الابتزاز . وكانت هذه الأحوال غير المرضية للنظام المالي الأموي أحد الأسباب الرئيسية لسقوطهم ؛ فعندما سأل المنقري أحدَ شيوخ بني أمية عن سبب سقوطهم قال :

« إنّا شُغلنا بلذاتنا عن تفقّد ما كان تفقده يلزمنا ، فظلمنا رعيتنا ، فيئسوا من إنصافنا ، وتمنوا الراحة منا ، وتحومل على أهل خراجنا فخلوا عنا ، وخربت ضياعنا فخلت بيوت أموالنا ، ووثقنا بوزرائنا فآثروا مرافقهم على منافعنا وأمضوا أموراً دوننا أخفوا علمها عنا . وتأخر عطاء جندنا فزالت طاعتهم لنا . واستدعاهم عُداتنا فتضافروا معهم على حربنا. وطلبنا أعداءنا فعجزنا عنهم لقلة أنصارنا . وكان استتار الأخبار عنا أوكد أسباب زوال ملكنا » (تاريخ المسعودي ، الجزء السادس ص ٣٥ – ٣٦) .

ولذلك فإنه لن يكون من باب التحامل على العرب أن نقول بأنهم لم يتعلموا شيئاً خلال العهد الأموي من فنون الحكم ومن أعمال الادارة ، فقد كانوا بمثابة الورثة المبذرين الصغار الذين يتركون أمور الجزئيات لرجال أعمالهم ويكتفون هم بتبديد مدخولهم .

أما بالنسبة للقانون المدني فإن الأمور تختلف ، إذ إن هذا القانون يرتكز بالضرورة على البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع ؛ وهذا كان مختلفاً في الأقطار المفتوحة عما كان سائداً في الجزيرة العربية لدرجة أنه أجبر العرب على مراعاته . وفوق هذا ، لم يكن في أول عهد الإسلام حد واضح بين القانون الديني والقانون المدني ، فكان الإرث وأخذ العهد ومسائل كهذه تخضع عند العرب لتوجيه وموافقة الشريعة التي أوحى بها الله إلى نبيه ؛ ومثلاً على ذلك السورة الرابعة [1] ، وهي إحدى أواخر السور المدنية ، تحتوي على عبارات تتعلق بالولاية والإرث والزواج ومواضيع قريبة من هذه ، وذلك طبقاً للظروف الاجتماعية التي كانت سائدة في المدينة . أما بالنسبة للمستعمرات اليونانية والفارسية فقد كان على العرب الفاتحين أن يتعاملوا في ظروف أكثر تعقيداً لم ينفع معها القانون المنزّل ، رغم أن محتواه قد عالج الموضوع إلى حد كبير لا يمكن تجاهله . وبدا من المستحيل تجاهل ما أوحى به الله واستبداله بتشريع مخالف له ؛ رغم أن هذا قد تم في الأمبراطورية العثمانية الحديثة ، ولكنه لم يتم دون معارضة خطيرة وشديدة . ولم يكن السكوت عن هذا الموضوع في القرن الأول ممكناً ، إذ إنه كان من الممكن لأية عصبة لم تتأثر بالإسلام أن تستخدمه لتقويض الدولة الإسلامية التي كان يشدّ أزرها بالدرجة الأولى الاحترام العظيم لسنة النبي . ويمكننا الميل إلى الافتراض بأن الأمويين كانوا يترددون بالقيام بتجربة من هذا النوع ، إذ إنها كانت خطرة للغاية . وهكذا كان المجال الوحيد المفتوح أمامهم هو توسيع الشريعة المقدسة بحيث تشمل

---

(١) سورة المائدة .

المتطلبات الجديدة . وقد تمّ هذا في العهد الأموي باضافة عدد ضخم من الأحاديث المصطنعة التي تروي ما قاله النبي وما فعله في ظروف لم يشهدها مطلقاً. وإنّ وصفنا لهذه الأحاديث بـ« المصطنعة» لا يتضمن بالضرورة كونها مزورة . على الرغم من أن كثيراً منها كان كذلك لدرجة يظهر فيها الدافع القوي في زيادة امتيازات وحقوق العصبة الحاكمة ، أو تأكيد تفوق قريش على سائر القبائل ، أو ما شابه . ولكنها كثيراً ما كانت « مصطنعة » بمعنى الصبغة القانونية الجائزة التي تصحّح القانون القائم لتأمين المساواة . وعندما نشأت هذه الظروف الجديدة أصبح من المفروض أن يطرح السؤال التالي : كيف كان من الممكن أن يتصرف الرسول في مثل هذا الحال ؟ أما الصحابة الأوائل الذين تثقفوا في نفس البيئة التي تثقف فيها النبي فقد كانوا واثقين أن نظرتهم هي نظرته تماماً، لذلك لم يترددوا في تبيان ما كان يمكن أن يفعله أو يقوله ؛ وكانت عباراتهم صحيحة تماماً تقريباً . ولكنهم ذكروا رأيهم ، أو أنه نقل عنهم فيما بعد ، وكأن ما قالوه هو ما قام به الرسول أو قاله فعلاً . وعندما نشأت مسائل جديدة في الأجيال اللاحقة لم يستشعر الناس أية صعوبة في قبول الافتراض الذي يقول إن النبي كان يمكن أن يقبل بالحلول المعقولة والعادلة التي جاء بها المشرعون الرومان . وهكذا فإن قسماً لا بأس به من القانون المدني الروماني قد أدخل في الحديث النبوي (راجع :

Santillana : Code Civil et Commercial tunisien. Tunis, 1899)

وهذا لا يفترض أن الحكام والقضاة العرب درسوا القانون الروماني ، وإنما أخذوا بنصوصه ، بكل بساطة ، كما وجدوها مطبقة في سوريا ومصر . وهكذا تعلموا مبادئها العامة من خلال تطبيقها في المحاكم المدنية التي كانت قائمة آنذاك . ونجد في كثير من أحاديث النبي أشياء يمكن إرجاعها إلى أصول زرادشتية ويهودية بل وحتى بوذية ، رغم أن هذه الأشياء تتعلق بممارسة العبادات ووصف الماورائيات . وهذه تظهر استعداد الإسلام لامتصاص كل ما كان على اتصال به . وهكذا فإن القانون الروماني كمصدر أساسي للتشريع

فيما يتعلق بالحاجات الفعلية للقانون يملأ حيّزاً كبيراً من السنة .

لم يبدأ المسلمون بالدراسة العلمية لشريعتهم وتمحيصها ونقدها وتنسيقها إلا في نهاية العهد الأموي . ولقد كانت هناك مدرستان للتشريع في البداية : إحداهما سورية والأخرى فارسية . أما السورية فقد أسسها الأوزاعي (المتوفى سنة ١٥٧هـ) وهي التي سيطرت – لفترة ما – على جميع العالم الإسلامي الذي كان جزءاً من الأمبراطورية البيزنطية . أما المدرسة الفارسية فإنها تدين بأصلها إلى أبي حنيفة (المتوفى سنة ١٥٠هـ) . ولما كان العباسيون قد نقلوا مركز الخلافة إلى العراق ، فقد فرض مذهب أبي حنيفة تلميذه أبو يوسف (المتوفى سنة ١٨٢هـ) والذي أصبح قاضي القضاة في خلافة هرون الرشيد . وكان لهذه المدرسة من المزايا ما يفوق المدرسة السورية . ولقد أصبح مذهب أبي حنيفة هو المذهب الرسمي للبلاط العباسي ، ولا يزال سائداً حتى الآن في آسيا الوسطى وشمال الهند وفي كل مكان يظهر فيه العنصر التركي ؛ في حين أن المذهب السوري قد انقرض . ويمثل مذهب أبي حنيفة تنقيحاً جدياً ومعتدلاً لجميع الطرق التي استعملت فعلاً كتوسيع للنظام الإسلامي ، وذلك كي يفي بحاجات المدنية المعقدة والمتقدمة . ففي ظل الأمويين سدّ المشرعون كل نقص في القانون باستعمالهم (الرأي) الذي كان يُعنى بتطبيق آراء أي رجل متمرس بالقانون الروماني لتمييز الحق والعدل . ولم يكن يلحق في تلك الفترة أي عيب بالرأي الذي استقرّ على النظرية التي تقول إن بامكان العاقل الذكي المتبصّر أن يدرك ما هو حق وعدل . وعلى هذا يمكن القول بأنه كان ثمة مقياس موضوعي للصواب والخطأ يمكن إدراكه بالتساؤل الفلسفي . وهذه النظرية تظهر تأثير الأفكار اليونانية المتمثلة في القانون المدني . إلاّ أن العهد العباسي أظهر ميلاً قوياً للحدّ من استعمال الرأي . ويظهر هذا الميل عند أبي حنيفة الذي يعطي مذهبه وزناً لكل آية ايجابية من آيات القرآن يمكن أن تتصل بالقانون المدني ؛ ولكنه قليلاً ما كان يعتمد على الحديث . أما القياس نقد بالغ باستعماله . ويعني بالقياس الحكم على حالة جديدة بمقارنتها بأخرى قديمة عالجها القرآن .

كما يعتمد على ما يسمى بالاستحسان ، أو بكلمة أخرى ، اتباع ما يبدو صواباً وحقاً حتى ولو خالف النتيجة المنطقية التي تُستخلص من القانون المنزّل . وهو في هذه الحالة الأخيرة فقط يقبل « بالرأي ». وهذا الاستحسان محصور فقط بتبني نهج ضروري معيّن لتجنّب العسف الظاهر . وهكذا – كما بيّنا – كان مذهب أبي حنيفة أرحب وألين وأكثر عقلانية من أية معالجة أخرى للشرع الإسلامي . ولكن من الخطأ الافتراض أنه لا يزال ليّناً وعقلانياً ، ذلك أن الأحكام المستحسنة قد اقتُصر فيها على رأي السلف ، والقانون الحنفي يعبّر فقط عن هذه الأحكام الثابتة غير المرنة التي تعود إلى أوائل عهد الإسلام . وهذه القضية مشابهة لمعالجة مسألة العدالة في تاريخها عند الإنكليز . ففي الأزمنة القديمة كانت المساواة تظهر لنا المبادىء الفلسفية للعدالة التي من شأنها إصلاح مساوىء القانون العام Common Law . إلاّ أن المزاولة الحديثة تظهر لنا هذه المبادىء بشكل متحجر يقتصر على سوابق جافة وشكلية في تطبيقها كالقانون العام نفسه . والاستحسان – كما يفهمه المرء لأول وهلة – يظهر تأثير القانون الروماني والفلسفة الاغريقية ، إذ إن كلاّ منهما وقف موقفاً موضوعياً متفكراً إزاء ما هو خير وشر ، وهذا يمكن كشفه بالاستقصاء . وكانت تعاليم الرواقيين – وهي ظاهرة في القانون الروماني – تميل إلى معالجة هذا الكشف باعتباره آتياً عن طريق الحدس . فمن الممكن إذن أن نقول دون تردد إن « الاستحسان » ذو أصل هلليني ، ويدعم قولنا هذا ما سبق ايراده من الشواهد . إلاّ أننا عندما نقارن آراء أبي حنيفة بتعاليم معاصره واصل ابن عطاء (المتوفى سنة ١٣١هـ) في التوحيد نجد أنفسنا مضطرين لأن نستخلص حقيقة خضوعهما لنفس المؤثرات . وتعود هذه المؤثرات عند واصل إلى الفلسفة اليونانية . أما أبو حنيفة فمن غير العدل افتراضنا أنه قرأ الفلسفة اليونانية أو القانون الروماني ، إذ إنه عاش في حقبة من الزمن كانت المبادىء العامة المستخلصة من هذه الأصول في بداية شيوعها في الفكر الإسلامي . هذا رغم أن تعاليم أبي حنيفة تميل إلى تحديد وتعريف تطبيق المبادىء العامة حسب نظام

معين . وكان المسلمون الأولون يفترضون تعلّق الخير والشر بالإرادة المطلقة لله الذي يأمر وينهى حسب ما يراه مناسباً . إلاّ أن أثر الفلسفة اليونانية هو الذي أدخل فكرة كون هذا التمييز بين الخير والشر ليس مطلقاً ، بل يرتكز على بعض الاختلافات في الطبيعة ؛ وأن الله عادل لأن أوامره تنسجم مع هذا الاعتبار .

ويوجد اليوم أربع مدارس للتشريع في الإسلام السلفي (السّني) ، والاختلاف بينها في معالجة مسائل الشريعة جائز . وكثيراً ما توصف هـذه المدارس بالفرق . وهذا الإختلاف في الرأي بينها يجعلها جميعاً من أهل السنة . ويشكل أتباع أبي حنيفة الغالبية العظمى من أتباع هذه المدارس . أما المدارس الثلاث الأخرى فتعتبر رجعية إذا قورنت بالمدرسة الأولى . فلقد حرص مالك بن أنس (المتوفى سنة ١٧٩هـ)—معاصر أبي حنيفة —على كره الأخذ بالاستحسان، ومن ثم الأخذ بالرأي الذي استبدله بما سمّاه «الاستصلاح». كما استغنى عن القياس عندما تكون نتيجته المنطقية مضرّة بالجماعة . ويبدو الاختلاف على أنه تصحيح لفظي أكثر منه تغيير مادي . إلاّ أن الدافع الذي يكمن وراء هذا واضح ، وهو يتضمن ردّة فعل سنية . ولقد علّق مالك في نفس الوقت أهمية كبرى على الحديث ، مضيفاً إليه أيضاً مبدأ « الاجماع » الذي عنى في مذهبه العرف العام في المدينة . وليس من شك في أن موقف مالك كان سليماً : فالدولة الإسلامية اكتسبت شكلها في المدينة ، ولا يستطيع أي شيء أن يوضح سياسة النبي وصحبه بالقدر الذي يوضحه العرف المحلي الذي كان سائداً في المدينة الأم . ولقد تناول مالك في الوقت ذاته الحديث بنظرة جادة . والواقع أن معالجة الحديث بالطريقة النقدية والعلمية تبدأ بكتابه المعروف باسم « الموطأ » . وتسيطر مدرسـة مالك اليوم على صعيد مصر وشمال افريقيا في قسمها الواقع إلى الغرب من مصر . أما الحجة الثالث فهو الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤هـ) ، وقد اتخذ موقفاً وسطاً بين أبي حنيفة ومالك، مفسراً « الاجماع » على أنه العرف العام للمسلمين ، لا في المدينة وحدها .

والإمام الرابع هو أحمد بن حنبل (المتوفى سنة ٢٤١هـ) . وكانت له مكانة عظمى بين أهل السنة ، خصوصاً في بغداد . أما الآن فليس له أتباع إلا في الأجزاء القاصية من الجزيرة العربية فقط .

أما في عالم الفنون والصنائع ، فأفضل دليل لنا يكمن في فن العمارة والهندسة . فالعرب لم يكن لهم في هذين الحقلين أية مهارة ، وكانوا يعون عجزهم في ذلك . وكانت المساجد الأولى مجرد قطع مسوّرة من الأرض enclosures . ولكن نوعاً جديداً من المساجد نشأ في حكم الخليفة الأموي الأول معاوية الذي استخدم البنّائين الفرس من غير المسلمين في بناء مسجد الكوفة . فبناه هؤلاء على الطراز المعماري الذي كان يستعمله ملوك ساسان . ولقد أبقي في هذا المسجد على نظام رقعة الأرض المربعة والمسورة التقليدية ، إلا أن هذا الشكل الرباعي القائم الزوايا قد أحيط برواق على شكل سوابيط قائمة على اساطين حجرية مستديرة يبلغ ارتفاع الواحد منها ثلاثين ذراعاً ، وقد أمسك بعضها ببعض بواسطة رباطات من حديد ونضائد من رصاص . ومنذ ذلك الزمن والشكل الرباعي القائم الزوايا والمحاط برواق هو النمط العام للمسجد الجامع . وبقي هذا الطراز معمولاً به حتى استبدل في العهد التركي الأخير بالأبنية التي على مثال الكنيسة البيزنطية ذات القباب ؛ في حين أن القبة كانت تستعمل في الأزمنة الأولى كغطاء للضريح فقط ؛ سواء ما كان قائماً بمفرده أو متصلاً بمسجد ما .

ولقد استعمل الخليفة معاوية الطوب والطين في اصلاحاته في مكة ؛ كما استقدم العمال الفرس ليقوموا بهذه الاصلاحات . وفي عام ١٢٤هـ (٧٠٠م) وجد الخليفة الأموي الخامس[(١)] من الضروري اصلاح الضرر الذي سببه الفيضان في مكة ، فاستعمل لهذا الغرض مهندساً معمارياً مسيحياً سورياً .

---

(١) المقصود بالخليفة الأموي الخامس هو هشام بن عبد الملك (١٠٥ – ١٢٥هـ = ٧٢٤ – ٧٤٣م) . والحقيقة أنه هو الخليفة الأموي العاشر وليس الخامس كما يدعي المؤلف (المترجم)

وفي أيام الخليفة الوليد الذي جاء بعده أعيد بناء المسجد القديم في الفسطاط الذي يعرف اليوم « بمسجد عمرو » على يد المهندس المعماري يحيى بن حنظلة والذي يرجح أنه كان فارسياً . وكان المسجدالأول مجرد أرض مسورة. أما ثاني أقدم مسجد في القاهرة فهو الذي بناه ابن طولون (المتوفى سنة ٢٨٣هـ) ، وقد أشرف على بنائه مهندس معماري غير مسلم أيضاً ، وهو ابن الكاتب الفرغاني النصراني . ولم يقتصر أمر اعتماد المسلمين على المعماريين والمهندسين والصنّاع الإغريق والفرس بنوع خاص ، والأقباط بدرجة أقل ، في البناء والزخرفة في أول أمرهم فحسب ، بل تعدّاه إلى أيام العباسيين أيضاً . وفي أسبانيا في القرن الثاني (القرن الثامن الميلادي) نجد الأمبراطور البيزنطي يرسل أحد المختصين بالفسيفساء و ٣٢٠ قنطاراً من الحجارة الفسيفسائية لتزيين المسجد الجامع في قرطبة .

وهكذا نرى أن الفن الإسلامي برمته قد بدأ بداية بيزنطية . إلا أن التراث الفني البيزنطي قد اتجه وجهة أخرى لمروره في وسط فارسي . وهذا الوسط هو الذي صنع جميع الأعمال التي أنجزت بعد أفول شمس الأمويين ، أما في المغرب فقط ، أي في اسبانيا ، وإلى حد أقل في شمال افريقيا ، فنجد ملامح الأثر البيزنطي المباشر فيما بعد . أما الفن الفارسي ، كما تطور في عهد الساسانيين الأخير ، فقد كان بدوره مستمداً من نماذج بيزنطية ، وبصورة رئيسية من أمثلة الصنّاع الذين أدخلهم كسرى الأول (المتوفى حوالي عام ٥٢٨م) . غير أنه حتى في هذه المرحلة المبكرة كانت هناك بعض المؤثرات الهندية ظاهرة في الفنون الفارسية ، والبيزنطية الشرقية ، كاستعمال العقد (القنطرة) التي على شكل حدوة الحصان مثلاً ، والذي ظهر أول ما ظهر في آسيا الغربية في كنيسة دانا على الفرات حوالي سنة ٥٤٠ ميلادية . ولكن قنطرة حدوة الحصان التي كانت تستعمل قبل العهود الإسلامية ، وخصوصاً في الهند ، كانت لمجرّد الزخرفة ، ولم تكن تدخل في تركيب البناء .

وهكذا يظهر أن الأثر الحقيقي للإسلام في مضمار الفن وفن العمارة يكمن في ربط مختلف أجزاء العالم الإسلامي وصهرها في حياة مشتركة ، بحيث أن الشام وفارس والعراق وشمال افريقيا واسبانيا خضعت لنفس المؤثرات التي كانت في أساسها إغريقية أو اغريقية فارسية ، وذلك قبل أن يدخل العنصر الهندي الذي كان ذا أهمية ثانوية ، إذ دخل البلاد عن طريق الفرس . ولقد كان الفن البيزنطي قبل انتشار الإسلام قد حلّ محل النماذج المحلية في مصر كلها . وكانت هذه هي الحالة إلى حد كبير في بلاد فارس . ويمكننا القول إن الإسلام قد خلق أسلوباً شبه بيزنطي كان يدين بملامحه البارزة إلى أثر الفنانين الفرس ؛ ولكنه كان يتوصل في بعض الأحايين إلى مستوى أرفع باستقدامه الصنّاع الروم . كما يمكننا قول الشيء نفسه تماماً عن تاريخ الفنون الخزفية وتزيين المخطوطات . ومع أن القرآن قد حرّم تصوير الأشكال الحيوانية ، فقد روعي ذلك بدقة في بعض المناطق فقط ، وقليلاً ما روعي في بلاد فارس واسبانيا ، وهذا كان سبباً في الاهتمام الشديد بصور النبات والنماذج الهندسية في التزيين في بعض البلدان الإسلامية .

أما في حقلي العلم والفلسفة فنستطيع أن نجد الأدلة الوفيرة عليهما في العصر العباسي ؛ ولكننا نجد مادة ضئيلة جداً منهما في العصر الأموي . ونحن نعرف أن مدرسة الطب في الإسكندرية استمرت في الازدهار ؛ كما نقرأ عن رجل مسيحي يسمى أدمز — والذي برز بدراسته لكتب هرمس الغامضة التي كانت القوة الخفية والدافعة في توجيه العلم في مصر وجهة السحر — أن أحد الشباب الرومان ، واسمه ماريانوس ، طلب العلم على يديه ؛ إلا أنه عاد فانزوى في صومعته قرب مدينة القدس بعد وفاة استاذه . ويقال إن الأمير خالد بن يزيد الأموي (المتوفى سنة ٨٥هـ — ٧٠٤م) أصبح تلميذاً لماريانوس ودرس عليه الكيمياء والطب والفلك ، وألف ثلاث رسائل أورد في احداها محاوراته مع ماريانوس ، وفي الثانية الطريقة التي درس بها الكيمياء ، وفي الثالثة الرموز الغامضة التي كان يستعملها استاذه . وكانت الإسكندرية قد احتفظت بشهرتها

كمركز رئيسي للدراسات الطبية والعلمية خلال العصر الأموي بأكمله، وذلك قبل أن تنتقل هذه الدراسات إلى بلاد فارس .

لم يبدأ أثر الفكر الهلليني بالظهور في صورة نقد لمسلّمات علم التوحيد الإسلامي إلا قرب نهاية العصر الأموي . ففي التشريع مثلاً ، ليس هناك من أساس للافتراض بأن المسلمين في هذه المرحلة كانوا على صلة بالتراث اليوناني . إلاّ أن هناك أفكاراً عامة قد أدركوها بمخالطتهم للذين كانوا يخضعون للأثر الهلليني منذ زمن طويل ، وخصوصاً بمخالطتهم النصارى الذين كان لعلم النفس وما وراء الطبيعة والمنطق أثر عظيم لديهم في اللاهوت ، وذلك بسبب طبيعة مجادلات الأريوسيين Arians والنساطرة والمونوفستيين التي غالباً ما كانت مناقشات في علم النفس والميتافيزيقيا . أما الآراء التي أصبح المسلمون على اتصال بها فقد تركت صعوبات لديهم في الفقه ، رغم أن هذه النظريات الدينية قد تشكلت في مجتمع كان على جهل مطلق بالفلسفة . ولقد قابل المسلمون السلفيون هذه المسائل بالرفض المطلق ، وأبوا التسليم بوجود أية صعوبة أو أية مسألة جديرة بالاعتبار ؛ وقالوا إن العقل لا يمكن اطلاقه في وحي الله . وكان انكار الوحي أو الدفاع عنه عندهم بدعة. إلاّ أن آخرين شعروا بوطأة المسائل المعروضة ، ولكنهم كانوا شديدي الإيمان بنص القرآن . فحاولوا التوفيق بين نص القرآن ومبادىء الفلسفة . أما المسائل التي عرضت فكانت تتعلق (١) بالوحي الإلهي (٢) بمسألة حرية الإرادة .

أولاً : يتكلم النبي عن الوحي فيقول إنه تنزّل عليه من الله . ويشير إلى « أم الكتاب » [١] التي يبدو أنها تدل على الأصل الخفي الذي أوحى بالآيات. ويمكن أن يشير هذا إلى فكرة « الكلمة » التي هي تعبير ، فيكون النبي بهذا متأثراً بالنظريات المسيحية واليهودية التي هي أصلاً ذات صبغة أفلاطونية . ولكن يبدو من المرجح أنه لم يكن لديه نظرية واضحة جداً بالنسبة « لأم

---

(١) سورة الفاتحة .

الكتاب » . ولقد نشأت منذ زمن مبكّر فكرة قدم القرآن ــ لا في كلماته ، بل في مادته ومعناه ، وذلك كجزء من حكمة الله ، وأنه صيغ في كلمات في الوقت المناسب ، ثم نزل على الرسول . وهذا رأي أهل السنة ؛ وذلك بناء على الآية ٨٠ [١] : ١٥ من القرآن التي تقول بأنه كتب « بأيدي سفرة » ، ففهمت على أنها تعني أنه كتب بأمر من الله لمخلوقات نورانية Supernatural في الجنة ، ثم نزل فيما بعد على النبي . وهذا ليس المعنى الضروري للآية ، إذ من الممكن أن تشير إلى وحي سابق نزل على اليهود والنصارى واعتبره النبي حقاً ثم كذّبه فيما بعد ، بحيث يصبح القرآن الصورة الصافية للحقيقة الإلهية التي يعرضها الوحي في ما سبق نزوله من الكتب السماوية بصورة مشوهة . وفي أيام الأمويين ، وحين كانت حركة سلفية متزمتة لا تزال في طور التشكل في أنحاء غير موالية للخليفة الرسمي ، ظهر رأي يقول بأن كلمات القرآن نفسها كانت مشاركة لله في القدم ، وأن كتابة هذه الكلمات قد حصلت في الوقت المناسب . ويبدو من المحتمل أن نظرية « الكلمة » الأزلية هذه كان في أصلها عقيدة « اللوغوس » المسيحية ؛ ويمكن أن تردّ هذه النظرية أيضاً إلى تعاليم القديس يوحنا الدمشقي (المتوفى حوالي سنة ١٦٠هـ ــ ٧٧٦م) والذي قام بدور مستشار للدولة في خلافة أحد الأمويين : إما يزيد الثاني أو هشام ؛ وتلميذه تيودور أبوقارا (المتوفى سنة ٢١٧هـ ــ ٧٣٢م) هو الذي عبّر عن صلة اللوغوس المسيحية بالأب الأزلي بتعابير تشبه إلى حد بعيد تلك التي كانت تستعمل في علم التوحيد الإسلامي لتعيين العلاقة بين القرآن أو الكلمة الموحى بها والله (قارن : فون كريمر Streifzuege ، الصفحات ٧ ــ ٩) . ونحن نعلم من آثار هذين الكاتبين الباقية أن المناقشات الدينية بين المسلمين والنصارى لم تكن بأية حال من الأحوال معدومة في ذلك الوقت .

أما المعتزلة ــ الذين غالباً ما يعتبر واصل بن عطاء (المتوفي عام١٣١هـ)

---

(٢) سورة عبس .

مؤسس حركتهم – فقد كانوا فرقة ذات اتجاهات عقلية . وكانوا من المعارضين لمبدأ قدم القرآن ودعوى عدم خلقه ، وذلك لأن النتائج التي تنتج عن ذلك بدت لهم أنها تقرّ بوجود شخصيات متميّزة كأقانيم الثالوث المسيحي . فلا شك إذن في ضوء هذه النظرة من أنهم تأثروا بالصورة التي قدّم فيها القديس يوحنا الدمشقي عقيدة الثالوث . ولما كان يقال إن لله صفة العلم – التي هي ليست شيئاً أبدعه ، بل كانت معه منذ الأزل – فقد أصبح بالإمكان أن يفهم بأن هذا العلم ليس عين الذات الإلهية بصورة مطلقة ولكن الله يتصف به . وهكذا فإن المعتزلة ناقشوا فكرة ملازمته لله في القدم على أنه شيء غير الله ، كما ناقشوا بالتالي فكرة قدم القرآن على أنه شخص ثان للإله الأب ، وما يستتبع ذلك من أن الله ليس واحداً . وعلى هذا فقد أعلن المزدار المعتزلي–الذي كان يُحترم كثيراً لزهده – أن القائلين بقدم القرآن مشركون . ولقد سمى المعتزلة أنفسهم أهل التوحيد والعدل . والشق الأول من هذا اللقب يدل على أنهم الوحيدون الذين كانوا يدافعون بثبات عن عقيدة الوحدة الإلهية .

ثانياً : أما بالنسبة للحرية ، أو بكلمة أخرى الإرادة الإنسانية ، فإن القرآن واضح تماماً في تأكيده لقدرة الله المطلقة وعلمه الكامل . فهو يعلم كل خافية ؛ وكل شيء خاضع لحكمه . وهكذا يقوم الناس بأعمالهم ، وكل ثواب أو عقاب مستحق للبشر مثبت لهم : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلاّ في كتاب من قبل أن نبرأها » (القرآن ٥٧ : ٢٢) [١] ، « ... وكل شيء أحصيناه في إمام مبين » [٢] « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنّة والناس أجمعين » [٣] . ومع هذا فإن الدعوة إلى السلوك الأخلاقي يتضمن مسؤولية معينة ، وبالتالي ، الحرية من جانب الإنسان . ولم يكن عقل النبي ليدرك ، دون شك ، التباين بين

(١) سورة الحديد ، الآية ٢٢ .
(٢) سورة يس ، الآية ١٢ .
(٣) سورة السجدة ، الآية ١٣ .

الالتزامات والمسؤوليات الأخلاقية من جانب ، وبين قدرة الله المطلقة من جانب آخر . ولكن جرى التشديد على نتائج هذه الأمور المنطقية قرب نهاية العصر الأموي : فكان القدرية (القدرة : القوة) من جهة يدافعون عن حرية الإرادة ؛ وظهرت هذه العقيدة أول ما ظهرت في تعاليم معبد الجُهني (المتوفى سنة ٨٠هـ) والذي قيل إنه كان تلميذاً لسنبويه الفارسي ، ثم أصبح فيما بعد معلماً في دمشق . أما ما يعرف عن القدريين الأوائل تقليل ؛ ولكنه يذكر أن الخليفة عبدالملك حكم على سنبويه بالموت . أمـــا الخليفة يزيد الثاني (١٠٢ — ١٠٦هـ) فقد أيد آراء هؤلاء القدريين . وكان الجبرية في الجهة الأخرى يقولون بالجبر المطلق . ولقد أسس هذه الفرقة جهم بن صفوان (المتوفى حوالي سنة ١٣٠هـ) . وإنه لمن العبث مناقشة القول بأن الاختيار أو الجبر منشؤهما بعض العقائد الفارسية التي تعود إلى ما قبل الإسلام ، فذلك باطل لا أساس له ، لأن من الواضح أن الفرس قد قاموا بالاستنتاج المنطقي من الدين في كـــلا الاتجاهين ، لأن الفرس كانوا في الواقع أوائل الفقهاء في الإسلام . ومما يجب أن يذكر هنا أن التطور القائم لعقيدة القضاء والقدر لم يتم قبل مرور قرن على الدعوة الإسلامية . وكان جزاء أول القائلين بها الموت باعتباره ملحداً .

كان القدريون الأوائل من أصل فارسي . أما ردة الفعل ضد الجبرية فقد قادها واصل بن عطاء . ويظهر في تعاليمه بوضوح أثر الفلسفة الهللينية القوي في علم التوحيد الإسلامي . كان واصل تلميذاً للحسن بن أبي الحسن (المتوفى عام ١١٠هـ) والذي كان قدرياً ، ولكنه (أي واصل) اعتزل استاذه . وهذا هو السبب التقليدي لتسميته وجماعته بالمعتزلة . ولقد فعل هذا لما رأى من نسبة الظلم الظاهر إلى الله في توزيعه الثواب والعقاب على البشر . وتفاصيل هذا الاختلاف ثانوية تماماً . أما النقطة الهامة فهي ادعاء المعتزلة بأنهم « أهل التوحيد والعدل » وهذه الصفة الأخيرة تعني أن الله يعمل بموجب معيار معيّن للخير والعدل حتى لايظهر أنه يتصرف تصرفاً تعسفياً بعيداً عن العدل. وهذه الفكرة مستعارة من

الفلسفة الهللينية ، إذ إن مفهوم المسلمين الأوائل كان يعتبر أن الله يفعل مـا يشاء ، ومقياس الخطأ والصواب خاضع لمشيئته .

وهكذا نرى الفاتحين العرب خلال العصر الأموي برمته ــ وهم حكام العالم الإسلامي آنذاك ــ على اتصال بأولئك الذين كانوا في الحقيقة ذوي ثقافة أكمل من ثقافة حكامهم ، وذلك رغم معاملة هؤلاء الحكام لهم بصلف وكبرياء وكأنهم عبيد للأرض . ورغم الموقف المتعالي الذي وقفه العرب ، فقد كان هناك تبادل عظيم في الفكر . وهكذا بدأت الجماعة الإسلامية بالتالي تمتصّ المؤثرات الهللينية في شتى المجالات ؛ كما بدأ الفقه والشريعة يتأثران بالفكر اليوناني في نهاية الحكم الأموي . وكانت هذه الفترة ، على كل حال ، فترة تأثر غير مباشر ، ذلك أنه ليس ثمة ما يشير ــ باستثناء أمثلة قليلة في دراسة العلوم الطبيعية والطب ــ إلى وجود أساتذة أو طلبة مسلمين أفادوا من الآثار اليونانية مباشرة ، بل كانوا فقط على اتصال باولئك الذين كانوا يلمّون بآثار الفلاسفة والمشرعين اليونان . وهكذا فقد كانت هذه الفترة فترة إحياء دائم إلى حد ما ، أخذت خلالها العناصر المختلفة عن العرب لغة جديدة وديناً جديداً ، وتساوت الآن في ظل الخلافة والتحمت فيما بينها في حياة مشتركة . ومهما بلغت شدة الخلافات الطائفية والسياسية فيما بعد ، فقد ظلت سيادة الإسلام تنشر لواءها مدة طويلة ، ولا تزال كذلك إلى حد كبير ، وتتمتع بحياة مشتركة ، بمعنى أنه يوجد تفهم واعٍ بين مختلف الأنحاء . وهكذا استطاع التأثير الفكري أو الديني أن ينتقل بسرعة من أحد الأطراف إلى الطرف الآخر . كما أن واجب الحج إلى مكة قد أدى الكثير في نفخ الحياة المشتركة في نفوس هذه الجماعة ، وترويج الحوار بين مختلف أجزاء العالم الإسلامي . وتفهّم كهذا لم يُنتج بأي حال من الأحوال شيئاً سوى التعاطف والصداقة . وكان نصيب مختلف الحركات في انتقالها من قطر إلى آخر التعديل إلى حد بعيد . غير أن القوة الدافعة لحركة ما في فارس كانت تجد من يتفهمها في أسبانيا الإسلامية ــ هذا رغم ما كان يصاحبها من كره هناك ــ وغالباً ما يحدث لحركة ما تذرّ

قرنها في إحدى المقاطعات أن يكون لها أنصار في مقاطعة أخرى ، إن عاجلاً أم آجلاً . فليس ثمة أي موانع في الإسلام كتلك التي تمنع رجل الدين الإنكليزي من معرفة حركة دينية ذات أثر في الكنيسة القبطية أو الصربية وتقديرها . فالحياة العامة في الإسلام مبنية إلى حد كبير على استعمال اللغة العربية كوسيلة في الحياة العامة ، أو على الأقل في الصلاة، وكذلك في الدراسة. وكان هذا ذا أثر في منتهى الفعالية قبل إدخال عناصر كبرى من الأتراك والهنود الذين لم يصبحوا قط من الناطقين بالعربية . فكان هذا السبب هو الذي جعل الجماعة الإسلامية الناطقة بالعربية وسيلة مناسبة للنقل الثقافي . وكان العصر الأموي هو الزمن المعيّن الذي تطورت فيه الحياة المشتركة، كما اشتدت فيه بالضرورة مرارة الخلافات الطائفية والحزبية التي تنتج دائماً عن الاحتكاك الشديد بين العناصر المتباعدة .

الفصل الثالث

مجيء العباسيين

كان الحكم الأموي فترة جور وعسف ظاهر مارسه الحكام العرب على رعاياهم من غير العرب وخصوصاً على الموالي أو معتنقي الدين الجديد من أبناء المناطق المفتوحة ، إذ لم يتمتع هؤلاء بالمساواة — حسب مبدأ الدين الإسلامي المعترف به — بل عوملوا وكأنهم عبيد للأرض Serfs ليس غير . ولم يكن هذا بسبب الاضطهاد الديني أبداً، لأن المؤمنين الجدد كانوا أكثر من نالهم الظلم . كما أنه لم يكن بسبب التفرقة العرقية ، بين الشعوب السامية والآرية ، الناتجة عن أي شيء يمكن أن يوصف بالشعور « القومي » من جانب الفرس وسائر الشعوب المغلوبة . بل كان مجرد نوع من الشعور « الطبقي » الناتج عن شعور العرب بالاحتقار لمن غلبوهم ؛ والكراهية من جانب المغلوبين تجاه أسيادهم المتعجرفين . ومما زاد هذه الكراهية عندهم اشمئزازهم من سوء حكمهم وجهلهم بالتراث الحضاري . وكانت ثمة أسباب أخرى أيضاً ساعدت في إذكاء شعور الكراهية هذا ، وخصوصاً عند الفرس ؛ ومن بين هذه الأسباب الشعور شبه الديني ، حتى بين الذين اعتنقوا الإسلام ؛ فقد اعتاد الفرس قديماً على اعتبار الملك الساساني حفيداً لسلالة أبطال كياني Kayani

الأسطورية — الذين هم أول من أسس جماعة مستقرة في فارس — فكان الملك في اعتبارهم (باغ Bagh) —أي ليس إلهاً ، كما يمكن أن يتبادر إلى أذهاننا ، وإنما تحلّ فيه الألوهية . وهذه الروح المقدسة تنتقل من حاكم إلى آخر عن طريق التناسخ . وهكذا فقد نسبوا القوى الخارقة للملك ، وعبدوه باعتباره مقاماً للحضور الإلهي . ولم ينته حكم الملوك الساسانيين عند الفتح الإسلامي فحسب ، بل إن السلالة انقرضت تماماً . وهكذا فإن كثيراً من الفرس — رغم اعتناقهم الإسلام — ظلّوا متمسكين بآرائهم القديمة ؛ وكانوا مستعدين لعبادة الخليفة كعبادتهم ملوكهم من قبل ، إلاّ أنهم شعروا بتفاهة ظاهرة لنظرية الخلافة التي كان الخليفة بموجبها ليس أكثر من شيخ ينتخب بالطرق الديموقراطية السائدة بين قبائل الصحراء . فبدا هذا الشيء لهم عودة إلى البربرية البدائية . وإن خبرتنا الخاصة فيما يتعلق بالأجناس الشرقية قد أبانت لنا أن هناك قسماً كبيراً من الآراء التي من هذا النوع يجب أن ينظر إليه نظرة جدية . ولم يكن بالطبع لدى أولئك الذين كانوا رعايا الأمبراطورية الرومانية أي ميل لتأليه حكامهم ، بل كان من الممكن أن نجد هذا عند بعض العناصر العريقة في شرقيتها ممن انضموا حديثاً إلى هذه الأمبراطورية . أما أولئك الذين كانوا تحت حكم الفرس فقد تاقوا إلى أمير مؤلّه . ولقد اتخذ هذا التوق بين عامي ١٤١ و١٤٢هـ شكل محاولة لتأليه الخليفة قامت بها فرقة متعصبة ذات أصل فارسي عرفت بالراوندية ، والتي شقت عصا الطاعة عندما رفض الخليفة أن يعامل كإله ورمى بقادتهم في غياهب السجن . واعتبر أفراد هذه الفرقة وكثير غيرهم من أبناء بلادهم أن الخليفة الذي يأبى أن يُعتبر إلهاً ليس بسلطان شرعي . ومنذ القرن الثاني للهجرة حتى عصرنا الحديث كان ثمة سيل مستمر من أدعياء النبوة الذين ادعوا أنهم آلهة ، أو من الزعماء الناجحين الذين ألهم أتباعهم . وآخر هذه المحاولات تبدو في بعض الظواهر المبكرة للحركة

البابيّة [1] ١٨٤٤ – ١٨٥٢م) . على الرغم من أن عقيدتي التقمص وحلول الروح المقدسة في الزعيم تبدوان غير مهمتين جداً في البابية في يومنا الحاضر ، أو على الأقل في هذا البلد (أي في انكلترا) وفي أميركا .

والصورة السائدة لهذه الآراء تكمن في الحركة الفارسية الأساسية المعروفة ألا وهي التشيّع . وينقسم الشيعة إلى نوعين اثنين . ولكن كلا هذين النوعين يؤمنان بأن خلافة النبي محصورة في سلالة علي الذي هو ابن عم النبي وزوج

---

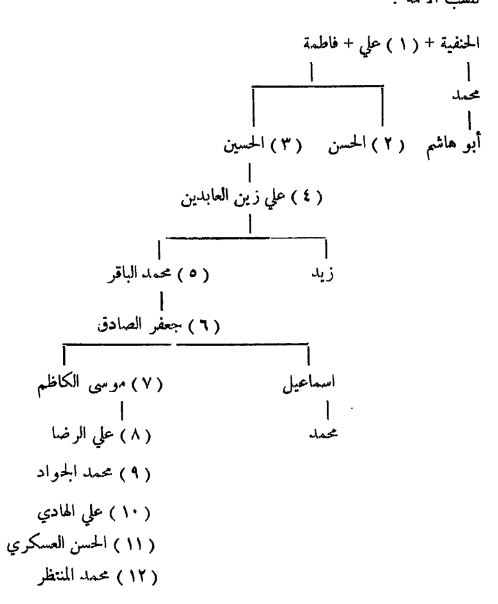
(١) مؤسس هذه الحركة هو الميرزا محمد علي أحد مثقفي منتصف القرن التاسع عشر في ايران ، والذي ادعى أنه يجمع في شخصه علامات الإمام المستور والنفحة الإلهية في نفس الوقت ، كما ادعى أيضاً أنه هو « الباب » الذي يتفتح عن إنسانية كاملة . ولما كان الميرزا هذا قد تأثر بالعقيدة الاسماعيلية التي تهمل الواجبات الدينية ، فقد أهمل الاتجاه التقليدي للإسلام مثلما أهمل الفروض الدينية ، مستنداً تارة إلى نزعة عقلية ، وطوراً إلى نزعة صوفية . وكان ينادي بتحرير المرأة . وخاض المعترك السياسي كأحد المعارضين الأشداء لحكام ايران آنذاك . وانقسم أتباعه بعد موته قسمين : بعضهم التف حول «صبحي أزل» ، وهولاء هم الذين حافظوا على أفكار أستاذهم الأول . أما الآخرون فقد ساروا في الوجهة التي وجههم اليها « بهاء الله » الذي قام بدور المصلح والنبي . ولقد استطاع هذا أن ينشر تعاليمه في العالم بفضل مؤلفاته العديدة التي ترجمت إلى اللغات الأوربية . وتحل هذه المؤلفات عند البهائيين محل القرآن وتعاليم النبي وصحبه . ومع أن البرلمان الإيراني قد اتخذ قراراً قبل عدة سنوات بهدم معابد البهائية في جميع أنحاء البلاد ، إلا أن هذه الدعوة استطاعت أن تصل حتى الولايات المتحدة . والجدير بالذكر أن جميع الأديان البشرية الكبرى قد ساهمت في تكوين البهائية ، وهي بالتالي تشجع النزعة العقلية للعلم الحديث من جهة ، كما تشجع النزعات الصوفية عند بعض حركات التصوف المعاصرة من جهة أخرى . راجع في البابية والبهائية :
في الفارسية : (١) المجموع الأول من رسائل الشيخ البابي ، طبعة البارون فكتور روزن .
(٢) نقطة الكاف در تاريخ ظهور باب ووقايع هشت سال أول أز تاريخ بابية ، تأليف حاجي ميرزا جاني. (٣) مقالة شخصي سياح كه در قضية باب نوشتة أست،تأليف ادوارد براون (بالفارسية والإنكليزية) (٤) الكواكب الدرية في تاريخ ظهور البابية والبهائية ، تأليف عبد الحسين أواره ، تعريب أحمد راشد .
في العربية : (١) البابيون في التاريخ ، تأليف عبدالرزاقالحسني.(٢) البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم ، تأليف عبد الرزاق الحسني . (٣) البابية والبهائية ، تأليف محمود الملاح . (٤) مفتاح باب الأبواب ، تأليف ميرزا محمد خان . (٥) المهدي والمهدوية ، تأليف أحمد أمين (سلسلة اقرأ) (المترجم)

ابنته ، والذي منح وحده الحق الإلهي في الإمامة أو القيادة . ولكنهما يختلفان، أعني قسمي الشيعة ، في معنى هذه الإمامة ، فتقتنع إحداهما بأن لعلي وأحفاده سلطة مقدسة تجعل الأئمة حكام الإسلام الشرعيين وقادته المعصومين . وهذا النوع المعتدل من التشيّع هو المذهب السائد في المغرب وحول صنعاء في جنوب شبه الجزيرة العربية.أما النوعالآخر فيشدد على أن نفحة إلهية تحلّ في الإمام؛وتؤكد في بعض الأحايين أنه ما كانللنبي محمدأنيتوسطويتصرف كناطق بلسان الإمام علي المقدس إلا بالدجل والتدليس ليس غير . وهذا النوع من التشيع هو الذي يمثل المذهب الرسمي لإيران الحالية ، والمنتشر غرباً حتى العراق وشرقاً حتى الهند . والاعتقاد العام السائد بين الشيعة في العصر الحاضر هو أن الأئمة اثنا عشر ، أولهم علي وآخرهم محمد المنتظر الذي تولى الإمامة بعد أبيه الإمام الحادي عشر الحسن العسكري سنة ٢٦٠هـ — ٨٧٣م . ولكنه سرعان ما اختفى ، بعد توليته الإمامة ، في سامرّا التي كانت عاصمة للعباسيين بين عامي ٢٢٢ و٢٧٩هـ . ويقال إن المسجد في سامرّا مبنيّ فوق السرداب الذي اختفى فيه الإمام المنتظر ، ومنه سوف يظهر مرة أخرى ليستعيد مركزه ، وذلك عندما يحين الوقت المناسب . والمكان الذي سيخرج منه هو إحدى البقاع المقدسة التي يزورها الحجاج الشيعة . أما الملوك Shahs والأمراء الشرعيون فإنهم يحكمون كنواب للإمام المستور . ولقد حدث اختفاء محمد المنتظر بعد مرور أكثر من قرن على سقوط الأمويين؛ إلاّ أننا أرجأنا الحديث عن ذلك كي نبيّن الإتجاه العام للافكار الشيعية التي كانت سائدة حتى في العصر الأموي، وخصوصاً في شمالي ايران . والتي عملت الكثير من أجل إنجاح الثورة ضد الحكم الأموي المنغمس في الشؤون الدنيوية .

ثم إن لهذا التاريخ أهمية خاصة : إذ أن نفور الموالي بلغ ذروته في حوالي نهاية القرن الأول للعهد الاسلامي. وكان ثمة اعتقاد سائد أن نهاية القرن ستشهد نهاية الظروف الراهنة ، تماماً كما كان يتوقع في أوروبا الغربية من أن عام ١٠٠٠ للميلاد سيسجل بزوغ عالم جديد . ولقد بلغ التذمر ذروته ،

وخصوصاً في خراسان . وكان المتذمرون في غالبيتهم يلتفّون حول العلويين .

أما مطالب العلويين ، التي فعلت الكثير لدرجة أنها قلبت حكم الأسرة الأموية ، وأدّت بصورة غير مباشرة إلى إدخال العنصر الفارسي الذي كان أكبر مساعد على نقل الثقافة الهللينية ، فيمكن أن تفهم جيداً بواسطة هذا البيان لنسب الأئمة :



كان لعلي زوجان : (الاولى) الحنفيّة التي كان له منها ابنه محمد ، (والثانية) فاطمة ابنة النبي محمد ، التي كان له منها ابناه الحسن والحسين . ويعتقد العلويون بأن علياً كان يجب أن يخلف النبي بموجب حقه الإلهي في ذلك . ويعتبرون الخلفاء الثلاثة الأول مغتصبين للخلافة . وبدأ الموالي المتذمرون منذ عهد الخليفة عثمان ، ينظرون إلى عليّ كبطل لهم . ولقد أيّد علي مطالبهم في حقوق الأخوة الإسلامية بما أُثر عنه من تشبّع بروح الإسلام السلفي الحقيقية . وبلغ هذا التشيع ذروته في دعوة عبد الله بن سبأ [1] الذي كان في بداية أمره يهودياً ثم اعتنق الإسلام ، والذي صرّح بحق علي الإلهي في الخلافة منذ عام ٣٢هـ . ولم يجهر علي في الظاهر بهذا الرأي ، ولكنه كان يعتبر في قرارة نفسه أنه قد أسيء إليه إلى حد ما بابعاده عن الخلافة . وبويع علي بالخلافة عام ٣٥هـ . وصرّح ابن سبأ بعد ذلك بأن علياً ليس خليفة لأنه يتمتع بالحق الإلهي فحسب ، بل إن نفحة إلهية قد انتقلت إليه من النبي ؛ وهكذا رفع علياً إلى مستوى فوق المستوى الطبيعي Supernatural . ولقد أنكر علي نفسه هذه النظرية . وعندما اغتيل عليّ عام ٤٠هـ صرح عبدالله هذا أن نفس علي الشهيدة قد ارتفعت إلى السماء ، وأنها ستهبط إلى الأرض ثانية في الوقت المناسب ، وأن روحه تسكن الغمام وأن صوته هو قصف الرعد وعصاه هي البرق .

لم يخضع الحزب الأموي، بقيادة معاوية، لعليّ مطلقاً، كما أنه لم يبحث حتى في شرعية تعيينه . وعند وفاة علي أصبح معاوية الخليفة الخامس . ولكن كان عليه أن يواجه مطالب الحسن بن علي . والشائع أن الحسن تصالح مع

---

(١) يروى أن عبدالله بن سبأ قام مرة إلى علي وهو يخطب وقال له : أنت أنت ، وجعل يكررها فقال له علي : ويلك ، من أنا ؟ فقال : أنت الله . فأخذه علي وأخذ معه من يقول بقالته ، فقتل منهم من قتل ، وعفا عن الآخرين ممن تشفع بهم ، وكان من هؤلاء ابن سبأ ، إذ أظهر توبته . فنفاه علي إلى المدائن ، حيث أخذ يبث تعاليمه بأناة . ولما أخبر بمقتل علي قال: « والله لو جئتمونا بدماغه في سبعين صرة لعلمنا أنه لم يمت ، ولا يموت حتى يسوق العرب بعصاه » . (المترجم)

معاوية ، ومات مسموماً عام ٤٩هـ . وحاول ابن علي الآخر ، الحسين ، أن يحقق مطلبه ، ولكنه مات ميتة مفجعة في كربلاء . وبعد وفاة الحسين اعتبر بعض الشيعة محمد بن علي من زوجته الحنفية الإمام الرابع . ولكن الثابت أن محمداً تبرأ من هؤلاء الأتباع ؛ غير أن ذلك كان أمراً ثانوياً لم يأبهوا له . وعرف أتباعه بالكيسانيين [١] . وهم يعودون بأصلهم إلى كيسان ، أحد الموالي الذين حررهم علي ، والذي شكل جماعة للثأر للحسن والحسين . ولما مات ابن الحنفية عام ٨١هـ افترق أتباعه فرقتين ، إحداهما سلمت بحقيقة موته ، والأخرى افترضت أنه اختفى فقط ليظهر في الوقت المناسب . وفكرة الإمام « المختفي » هذه لها جذور في النظريات الدينية الفارسية القديمة ؛ وقد تكررت مرات ومرات في تاريخ الشيعة . والنقطة المهمة هنا هي أن كلتا الفرقتين لهذا الحزب استمرت في الوجود خلال العصر الأموي بأكمله ، وظلت كل منها مستمرة في اصرارها على اعتبار الخلفاء الرسميين مجرد مغتصبين ليس أكثر ، كما ظلت ترنو إلى اليوم الذي تستطيع فيه الانتقام لاستشهاد علي وابنيه .

---

(١) الكيسانية هم أصحاب كيسان الذي غالى في تصوير شخصية محمد بن الحنفية ، حتى قال إنه سيرجع إلى الدنيا قبل يوم البعث في زمن لا يعلمه إلا الله ، ليحكم بالحق كما حكم جده الرسول الأمين (راجع مقالات الإسلاميين ٩٠/١ والملل والنحل ٢٣٦/١) . كما اعتقدت الكيسانية في محمد بن الحنفية – كما يقول الشهرستاني « اعتقاداً فوق حده ودرجته من إحاطته بالعلوم كلها واقتباسه من السيدين الأسرار بجملتها ، من علم التأويل والباطن ، وعلم الآفاق والأنفس » (الملل والنحل ٢٣٥/١ – ٢٣٦) . ولقد كادت الكيسانية تنشىء دولة لها على يد المختار بن أبي عبيد الثقفي الذي زاد على كيسان بتسميته ابن الحنفية بالمهدي وأبيه بالوصي ؛ كما أحاطه بطائفة من الترهات والأباطيل والأساطير إكباراً له وتعزيزاً لأمره . فتبرأ منه ابن الحنفية وقال فيه : « إنما أراد باعتزائه إلي أن يمشي أمره بين الناس ، ويجمع حوله الأنصار والأعوان » . كما قال أيضاً : « إنه لبس عليكم أنه من دعاتي ، ولكني أتبرأ منه كما يتبرأ المؤمن من الكافر » (الملل والنحل : ٢٣٨/١) .

وكان المختار فوق هذا يدعي العلم بالغيب . وهو أول من سمى أتباع آل البيت بالشيعة . وكان يخاطب الناس من فوق كرسي له أقامها على ظهر حصان بأسجاع يأخذ بعض مفرداتها من القرآن . (المترجم)

ولسنا بحاجة للتمهل في بحث أمر عائلة الحسن وأحفاده ، فقد اشتركوا في ثورات العلويين في المدينة . وبعد إخماد إحدى هذه الثورات التي حدثت سنة ١٦٩هـ ، أي بعد سقوط الأمويين بمدة طويلة ، فرّ إدريس – أحد أحفاد الحسن – إلى المغرب الأقصى حيث أسس دولة شيعية « معتدلة » في مراكش الحالية . ولذلك فإن التاريخ اللاحق لذلك البيت يتصل بتاريخ المغرب .

ويعتبر معظم الشيعة أن علياً زين العابدين قد خلف أباه الحسين الإمـــام الثالث . والحسين كالحسن ، ليس ابن علي فحسب ، بل ابن فاطمة بنت رسول الله أيضاً . وفوق هذا ، فإن في قضية الحسين وراثة أخرى برهنت بصورة قاطعة أنها أكثر أهمية من كونه ابن علي أو فاطمة : إذ إن الشائع بصورة عامة أنه قد تزوج ابنة آخر ملوك الفرس « أم الأئمة » ، فاعتبر الشيعة من الفرس هذا الزواج التقليدي من إحدى الأميرات الفارسيات – على الرغم من أن الأدلة التاريخية على ذلك غامضة جداً – أهم عامل من عوامل الإمامة ؛ مع أن هذا الأمر ليس له أي أثر مطلقاً في الدين الإسلامي بالطبع . أما الأهمية العظمى التي تعطى لهذا الاعتبار فتبيّن كم هو التشيّع في الحقيقة غريب عن الإسلام وليس منه . وكان لعليّ زين العابدين ولدان هما زيد ومحمد الباقر . وكان زيد تلميذاً لواصل بن عطاء ومرتبطاً بحركة المعتزلة ، ويعتبر بصورة عامة أنه كان من أهل النظر العقلي . وكان المذهب الشيعي – كما سنرى ذلك مراراً – قد اختلط بالفكر الحر إلى حد كبير ؛ كما أنه كثيراً ما تمسّك بالفلسفة اليونانية . ويبدو أن روحه الملهمة كانت تكنّ العداء للإسلام السلفي ، وتظهر استعدادها للتحالف مع أي شيء من شأنه توجيه العيب للعقائد الإسلامية التقليدية . وكان لزيد جمع من الأتباع استقروا في شمال ايران حيث حافظوا على أنفسهم لفترة من الزمن . ولا يزال فرع من هذا المذهب موجوداً في جنوبي شبه الجزيرة العربية ؛ كما أنه لا يزال متهماً بالميل للمذهب العقلي . وعلى كل حال ، إن كثيراً من الشيعة يعتبرون محمد الباقر إماماً خامساً ، وجعفر الصادق سادساً . وهذا الأخير كان من أتباع «العلوم الجديدة» المتحمسين

لها ، أو بكلمة أخرى ، من أتباع الفاسفة الهللينية . وهو يعتبر بشكل عام كمؤسس ، أو كأساس رئيسي لما يعرف بالآراء الباطنية ، أو التفسير المجازي للقرآن ، أي تأويل النص القرآني ليعني معنىً غير المعنى الحرفي ، بل معنى باطنياً . وهذا المعنى الباطني شديد التأثر بالفاسفة الهللينية . والإمام المعصوم هو وحده الذي يستطيع كشف المعنى الحقيقي للقرآن الذي يظلّ مقفلاً دون غيره . وكان جعفر — كما سيبدو فيما بعد — أول من أعلن من العلويين أنه تجسيد إلهي كما هو معلم ملهم . أما أسلافه فلم يفعلوا شيئاً أكثر من الإذعان لهذه الإدعاءات التي ادّعاها أتباعهم ، وغالباً جداً ما كانوا يرفضونها .

وفي عام ٩٨هـ توفي أبو هاشم بن محمد بن الحنفية بالسم الذي دسّه له — كما يعتقد عموماً — الخليفة سليمان ؛ فأوصى بحقوقه لمحمد بن علي بن عبدالله ، أحد أبناء بيت هاشم الذي ينتسب إليه النبي وعلي ، والذي هو العشيرة المنافسة في قريش لعشيرة أمية . وادّعى أبو هاشم أن الإمامة له ، وهي تنتقل لمن يراه مناسباً . وهذا رأي في الإمامة لم يقبله الشيعة المتزمتون الذين كانوا من أنصار الشرعية . أما أتباع أبي هاشم فلم يبدُ عليهم أنهم كانوا متطرفين رغم أصلهم الكيساني . وفي عام ٩٩هـ انتقلت الخلافة إلى عمر الثاني الأموي[1] الذي كان يمثّل نوعاً من الورع والنزاهة كان الخلفاء الأمويون عنهدا غرباء ، كما كان ميّالاً للعلويين ، إذ وضع حداً للعن عليّ علناً وعلى المنابر ، وذلك كجزء من الصلاة الجامعة في مساجد دمشق منذ أيام معاوية . وعلى كل حال ، فإن حكمه القصير الذي استمر أقلّ من ثلاث سنوات لم يقتلع مساوىء العسف وشرور الحكم . وقد جاء بعده حكام آخرون كانوا أشبه بذلك النوع السيء القديم .

وحوالي الفترة التي قضى فيها عمر جاء وفد من الشيعة إلى محمد بن علي الهاشمي [2] ، أحد الرجال المشهور لهم بالورع ، ونادوا به خلفاً لأبي هاشم

(١) عمر بن عبد العزيز .

(٢) توفي عمر سنة ١٠١هـ ، أما محمد بن علي فقد تولى إمارة العلويين سنة ٩٨هـ. (المترجم)

ابن محمد بن الحنفية ، الرأس المعتبر لأحد الأجنحة الشيعية المهمة، وأقسموا أن يعضدوه في محاولته لنيل الخلافة « لعلّ الله أن يحيي بك العدل ويميت بك الجور » (الدينوري : الأخبار الطوال ، طبعة Quirgass ،ليدن ، ص ٣٣٤) وأجابه محمد أن « هذا أوان ما نؤمل ونرجو من ذلك لانقضاء مائة سنة من التاريخ » .

وكان لمناصري أسرة محمد بن الحنفية — الذين نقلوا ولاءهم الآن إلى محمد بن علي — أهمية كبرى ، ليس بسبب عددهم ، وإنما لتنظيمهم الممتاز . فقد أنشأوا جهازاً منظماً للدعاة (داعٍ وجمعها دعاة) الذين سافروا متنكرين بزي تجار ، وحصروا تعاليمهم في محادثات خاصة ودعاوى غير رسمية . وهذه الطريقة أصبحت المثل الذي اقتدت به دعاوة الدعاة المسلمين . وبوفاة أبي هاشم وجد خَلَفُه محمد بن علي عمل هؤلاء الدعاة المنظم في خدمته ، وأن هذه البعوث كانت موضعاً للثقة أميناً بحيث أن قبوله بمطلب وفد الشيعة كان يعني أنه أصبح البطل المدافع عن مطالب الشيعة . أما الشيعة المتزمتون الذين كانوا من أتباع بيت الحسين فلم يقبلوا بمحمد بن الحنفية أو خلفائه ، ولكنهم أيدوا جهود محمد بن علي لظنهم أنه كان بطلاً شيعياً .

ويشار للدعاوة لمصلحة محمد بن علي أحياناً بأنها كانت عباسية ، ذلك أن محمداً هذا كان من نسل العباس ، أحد أبناء عبد المطلب الثلاثة (١) ، ومن ثمّ أخ لأبي طالب والد الإمام علي ، وعبدالله جد النبي محمد (٢) . وبمرور الزمن ادعى الدعاة أنهم أنصار للهاشميين وكان هذا اللفظ غامضاً ، وربما كان هذا الغموض مقصوداً . ولقد فُسّر فيما بعد على أنه يعني بيت هاشم الذي كان العشيرة المنافسة للأمويين في قبيلة قريش الّتي كان ينتسب إليها النبي

(١) لم يكونوا ثلاثة وإنما خمسة وهم العباس وأبو طالب وأبو لهب وعبدالله وحمزة (المترجم)

(٢) هكذا ورد في الأصل، والواقع أن عبدالله هو والد النبي محمد وليس جده (المترجم) .

وعلي والعباس . ولكنه كان يعني في أذهان الكثيرين من الشيعة أتباع أبي هاشم حفيد الحنفية .

توفي محمد بن علي سنة ١٢٦هـ. تاركاً أبناء ثلاثة هم : ابراهيم وأبو العباس وأبو جعفر . وقد بويع الأول من هؤلاء خلفاً له . وفي هذا الوقت تقريباً سطع نجم أبي مسلم الذي أصبح والياً على خراسان سنة ١٢٩هـ[1]. أما حقيقة كون أبي مسلم من أهل العراق فأمر مشكوك فيه (راجع المسعودي ، الجزء ٦ ص ٥٩) . ولقد قيل إنه من نسل جندرز ، أحد ملوك فارس الأقدمين (نفس المصدر) . وكانت خراسان في ذلك الحين أكثر البقاع بغضاً بالأمويين. وكان الدعاة الهاشميون موفوري النشاط والنجاح . ودخل أبو مسلم في خضم هذا العمل بكل إخلاص ، وبدأ يجمع جيشاً بلغ تعداده بعد مدة مائتي ألف رجل . وأرسلت المعلومات والإنذارات إلى الخليفة مروان الثاني ، ولكنه تجاهلها . والحقيقة أن البلاط في دمشق لم يهتم لهذا الأمر إلاّ في سنة ١٣٠هـ. ورفع أبو مسلم الراية السوداء كعلامة للثورة ضد الأمويين الذي كان لون رايتهم هو الأبيض . فكان كل ما فعله الخليفة أن أمسك بابراهيم بن محمد ابن علي وقضى عليه . ففر الأخوان الآخران إلى الكوفة حيث لجآ واختبآ عند بعض الشيعة . وبويع الابن الثاني ، أبو العباس ، والمعروف في التاريخ باسم « السفاح» قائداً للهاشميين .

كان نجاح أبي مسلم سريعاً وتاماً . وفي سنة ١٣٢هـ قضي على الأسرة الأموية المالكة وقتل قسم كبير منها . وهكذا أصبح السفاح أول الخلفاء العباسيين الذين سموا بذلك لكونهم من أسرة العباس بن عبد المطلب .

وما أن جلس الخليفة أبو العباس على العرش حتى كان همه الأكبر هو

---

(١) إن في هذا التعبير خطأ من قبل الكاتب ، إذ إن أبا مسلم لم يصبح والياً على خراسان سنة ١٢٩ ، وإنما أمره ابراهيم بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس الانصراف الىشيعته في خراسان لإظهار الدعوة والتسويد (راجع : تاريخ الطبري ج ٦ ، حوادث سنة ١٢٩) . (المترجم)

توطيد دعائم الحكم لسلالته بالتخلص من جميع المنافسين الممكنين ؛ فكان النشاط الذي أبداه في هذا المجال هو الذي أكسبه لقب « السفاح » [١] . وكان أول ما فعله هو إلقاء القبض على جميع من استطاع الوصول إليهم من أفراد العائلة الأموية وذبحهم . وفرّ أحد هؤلاء ، واسمه عبد الرحمن ، إلى أفريقيا ، حيث جاهد لجمع عصبة من المناصرين له . ولكن النجاح لم يحالفه. فعبر البحر إذ ذاك إلى أسبانيا حيث أنشأ لنفسه دولة في قرطبة سنة ١٣٨هـ. وحكم هو وأبناؤه هناك حتى سنة ٤٢٢هـ. وكان هؤلاء الأمويون الأسبان يدّعون أنهم هم الحكام الشرعيون ولكنهم لم يدّعوا ما ادعاه العلويون من أن نفحة إلهية تحلّ فيهم .

أما أبو مسلم الذي فعل الكثير لتوطيد حكم الأسرة العباسية فقد أثار حسد الخليفة فيما بعد . وربما كان ذلك لسبب وجيه : إذ إن أبا مسلم رأى السفاح ينبذ الشيعة كلياً بمجرد وصوله إلى الخلافة ، وهم الذين ساعدوه ليكون في المركز الذي تبوّأه . وهكذا قُتل أبو مسلم في خلال السنة الأولى للحكم العباسي [٢] .

كان سقوط الأمويين نهاية تسلط الأقلية العربية في ذلك الحين ، وبداية تحكم الفرس لمدى قرن كامل (١٣٢ — ٢٣٢) ، كما أعيد تشكيل الحكومة على النمط الفارسي . وكان استحداث منصب « الوزير » [٣] على رأس السلطة التنفيذية من نتائج هذا التأثير الفارسي . وربما كان هذا اللقب مماثلاً للكلمة

---

(١) والحقيقة أن السفاح هو الذي سمى نفسه بذلك، إذ قال في نهاية خطبته لما بويع بالخلافة : « فاستعدوا فأنا السفاح المبيح والثائر المبير » (راجع نص خطبته في تاريخ الطبري ، ط الاستقامة بمصر : ج ٦ ، ص ٨١ و٨٢ و٨٣) (المترجم)

(٢) لقد أخطأ الكاتب في إثبات تاريخ مقتل أبي مسلم، إذ إنه قتل في السنة الخامسة من بداية الحكم العباسي ، أي في عام ١٣٧ هـ. ، وذلك في خلافة المنصور وعلى يده (راجع تاريخ الطبري، حوادث سنة ١٣٧) . (المترجم)

(٣) للنظر في معنى كلمة وزير واشتقاقها وتطورها راجع الأحكام السلطانية لأبي يعلى والوزراء والكتاب للجهشياري وتحفة الوزراء للصابي . (المترجم)

الفارسية القديمة ڤيشير Vi - chir بمعنى « الناظر » كمايقول دارمستتر : Etudes)
Iraniennes, i. p. 58, note 3) . وكان الوزير الأكبر قبل هذا يسمى (كاتباً)
أو (مشيراً) يعينه الخليفة من بين بطانته ليضبط البريد له ويسدي النصح إليه
عندما تقتضي الظروف ذلك . وفي عام ١٣٥ بدأت أسرة البرامكة الفارسية
النبيلة بتزويد الدولة العربية بالوزراء ، وقد استمرّ هؤلاء بضبط سياسة الخلافة
حتى سنة ١٨٩ . ولقد بدأ الفرس منذ زمن المنصور (١٣٦ — ١٥٨) يؤكدون
تفوقهم . ونشأت طائفة عرفت بالشعوبية أي « الجماعة المناوئة للعرب » .
وكان هؤلاء ينادون أن ليس معتنقو الدين الجديد من غير العرب مساوين
للعرب فحسب ، بل إن العرب أنصاف متوحشين ، وأنهم أحطّ من غيرهم
من جميع الوجوه ، وأدنى منزلة من الفرس والسريان والقبط . ولقد أنتجت
هذه الفرقة كثيراً من الأبحاث الأدبية التي فُتح فيها المجال لشعور الكراهية
العام تجاه العرب ، والتي تُظهر مقدار الازدراء والكره الذي يكنّه هؤلاء
للعرب العصاميين . وكان العرب يفخرون بأنسابهم ، ويعتبرون أن حفظ هذه
الأنساب له أهمية كبرى . وهكذا اهتموا بحفظ أنسابهم التي تعود في الزمن
إلى القرن الذي سبق الإسلام على الأقل . ولما كانوا لم يبدأوا بحصر سلسلة
آبائهم إلا في ذلك الحين ، فقد كانت كثير من هذه الأنساب مصطنعة .
خصوصاً من ناحية الأسلاف غير المسلمين . وكان العرب في الحقيقة شعباً
عصامياً حديث الخروج من البربرية (راجع : Lammens : Le berceau
de l'islam, p. 117) غير أن الفرس لم يكونوا أقل اهتماماً بأنسابهم التي دفعهم نظامهم
الطائفي إلى الاهتمام بها إلى حد كبير . وهكذا تفاخروا بأنساب أقدم في تاريخها من تلك
التي للعرب . ولقد تفوّق الفرس بسرعة غريبة على العرب في الأدب والعلم
والشريعة الإسلامية والفقه ، وحتى في المعالجة العلمية للقواعد العربية . وهكذا
بات من المتوجب علينا أن نكون حذرين دائماً في تناولنا لتاريخ الثقافة العربية ،
إذ إن علينا أن نقول : الفلسفة العربية ، والعلوم العربية وغير ذلك ، لا فلسفة
العرب وعلوم العرب ... فرغم أنها مكتوبة باللغة العربية — وسيلة الاتصال في

جميع أنحاء العالم الإسلامي آنذاك – إلاّ أنها لم تكن من انتاج العرب إلا في حالات نادرة جداً ، ذلك أن الغالبية العظمى من الفلاسفة والعلماء والمؤرخين واللغويين والفقهاء والمشرعين العربيين Arabic كانوا فرساً أو تركاً أو بربراً من جهة المولد ، رغم استعمالهم للغة العربية في الكتابة . وكان سقوط الأمويين واستبدال الفرس بالعرب بداية العصر الذهبي للأدب والدراسة العربيين . أما الأدب العربي القديم ، وخصوصاً ذاك الذي كتبه العرب ولم يتأثروا فيه بأية مؤثرات خارجية ، فيتكون بصورة رئيسية من الشعر الذي هو من نظم الشعراء التقليديين الذين يتغنون فيه بحياة البادية والحرب ، ويذرفون الدمع على الرُبُع الخالية ، ويفخرون بقبائلهم ويهجون أعداءهم . وهو يشكل طبقة متميزة من التأليف الشعري الذي كوّن لنفسه مقاييسه الأدبية ، ووصل إلى مستوى رفيع من الجودة . وشعر العرب القديم هذا يروقنا بنوع خاص من جميع وجوهه ، ففيه نظرة إلى الطبيعة مؤثرة جداً ، وفيه تيار داخلي من الحزن الذي يبدو أنه صدىً للصحراء ، كما أن فيه جانباً عاطفياً يبدو أنه مقنع في حقيقته . ثم ان له في نفس الوقت، حدوداً ظاهرة جداً في تسلسل غايته وموضوعه . وليس من شك في أن الدراسة المستفيضة لهذا الشعر العربي الأول ضرورة أولية لتقدير قيمة الفنون الأدبية العربية ومفرداتها وتراكيبها . ولقد روعيت هذه الناحية إلى حد كبير في السنين الأخيرة . إلاّ أن هذا الشعر العربي القديم – الذي هو نتاج محليّ فيما يبدو – قد يكون متأثراً قبل الإسلام بمؤثرات خارجية لما تعين بعد . ولقد انتهى هذا الشعر بمجرد سقوط الأمويين ، إلاّ في أسبانيا ، حيث استمر نظم شعر كهذا في حكم ذلك المنفي والهارب الذي بقي من الأسرة الأموية . ولكن هذا النوع من الشعر لم يكن موضوع بحث لو لم يجمعه أحد العلماء الفرس واسمه حماد الراوية (المتوفى حوالي سنة ١٥٦ أو ١٥٩هـ) ، فقد جمع ونشر القصائد العربية السبعة المعروفة بالمعلقات ، كما وضع ما يمكن أن ندعوه المقياس الكلاسيكي للشعر القديم والمفردات القديمة . وعند تسلّم العباسيين مقاليد الحكم انتهى النمط الحياتي القديم للعرب وأصبحت القيادة الفكرية للجماعة الإسلامية في أيدي الفرس .

الفصل الرابع

التراجمة

كانت أولى وأكثر دلائل التكيّف الجديد في الفكر الإسلامي هو الانتاج المتزايد في ترجمة الكتب التي تعالج المواضيع الفلسفية والعلمية إلى العربية . وكانت حصيلة ثمانين عاماً من بعد سقوط الأمويين امتلاك العالم الناطق بالعربية نسخاً عربية لأكثر كتب أرسطوطاليس وكبار شراح الأفلاطونية المحدثة ، وبعض آثار أفلاطون ، والقسم الأعظم من أعمال جالينوس ، ومؤلفات أخرى في الطب وشروحها ، وكذلك بعض الكتب اليونانية العلمية الأخرى وكتباً هندية وفارسية عديدة . وقد تمّت فترة النشاط في ترجمة هذه المؤلفات على مرحلتين : الأولى ، وتبدأ من تولي العباسيين الحكم حتى بداية عهد المأمون (١٣٢ — ١٩٨هـ) ، وقد قام بقسم كبير من العمل في هذه الفترة مترجمون مستقلون عدة ، كانوا في معظمهم من المسيحيين واليهود ، ومن أصحاب الديانات الأخرى ممن كانوا حديثي عهد بالاسلام . أما الثانية فتقع في عهد المأمون والذين خلفوه مباشرة ، وقد تركز عمل الترجمة فيها بصورة رئيسية في المدرسة التي تمّ إنشاؤها حديثاً ببغداد ، كما بُذلت جهود مضنية لجعل المادة اللازمة للأبحاث الفلسفية والعلمية في متناول يد الطالب الناطق بالضاد .

وترتبط أولى آثار الترجمة بعبدالله بن المقفع ، أحد الموالي الفرس ، وكان

زرادشتياً في الأصل ، غير أنه أعلن إسلامه أمام أحد اخوة محمد بن علي [1] والد السفاح ، وأصبح كاتباً له . ولقد تجرأ عبدالله — أثناء حماية مولاه له — على التفوه بملاحظات ساخرة هازئة وقحة على الموظفين العرب الكبار ، وخصوصاً على سفيان[2]، والي البصرة ، الذي كان يحييه بعبارة مازحة فاسقة يعرّض فيها بعفة أمه . ويبدو أن الرجال ذوي الأصول العربية كانوا يحتلون مراكز سياسية في أوائل حكم العباسيين ، كما كانوا يتقبّلون الإهانات التي تصدر من الموظفين السابقين . وبعد المحاولة الفاشلة للثورة التي قام بها أحد أعمام الخليفة [3] ، طلب إلى ابن المقفع أن يكتب مسودة كتاب العهد كي يقدم إلى الخليفة المنصور — الذي خلف أخاه السفاح — ليمهره بخاتمه الرسمي ، فكتب الكتاب مستعملاً فيه عبارات أثارت حنق الخليفة . ومما جاء في كتاب العهد هذا قوله : « ومتى غدر أمير المؤمنين بعمه عبدالله بن علي فنساؤه طوالق ، ودوابه حبّس ، وعبيده أحرار ، والمسلمون في حلّ من بيعته » .

وسأل الخليفة عن كاتب ذلك الكتاب ، وحين عرف من هو طلب إلى سفيان أن يدبر أمر قتله . وهكذا سرّ والي البصرة إذ أصبح بامكانه أن يشفي غليله ، ونفذ بابن المقفع حكم الموت بوحشية عظمى — رغم أن تفاصيل ذلك تختلف باختلاف المصادر — وذلك سنة ١٤٢ أو ١٤٣ هـ .

---

(١) هو عيسى بن علي عم السفاح والمنصور .

(٢) هو سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب بن أبي صفرة، خلف المسيح بن الحواري على شابور (أو سابور) من قبل عبدالله بن عمر بن عبد العزيز ، ثم ولي البصرة للمنصور. وكانت بينه وبين ابن المقفع عداوة من أيام شابور ، إذ كان ابن المقفع كاتباً للمسيح. وكان عبدالله يقول لسفيان دائماً :« والله لم تكتف أمك برجال الشام ، حتى تعدتهم إلى أهل العراق ». فكان سفيان يتربص به ويقول : « والله لاقطعنه إرباً إرباً وعينه تنظر ». ولذلك يرجح أن سفيان قطع رجليه ويديه ورمى بهما في النار (المترجم)

(٣) عبدالله بن علي — وقد مات بعد أن سجنه المنصور في بيت جعل في أساسه ملحاً فانهار عليه بعد أن أذاب المطر الملح . (المترجم)

وعلى الرغم من أن ابن المقفع كان متقيداً بالإسلام ، إلاّ أنه كان يعتبر بشكل عام « زنديقاً » . وهذه الكلمة تفيد معنى « المانوي » البار تماماً . إلاّ أن الكتاب العرب استعملوها خطأ فعنوا بها إما معتنق إحدى الديانات الفارسية ممن كانوا يظهرون الإسلام ، أو الملحد من أي نوع كان . ومعنى هذه الكلمة في الفارسية « صديق » ، وهو لقب يتخذه جميع أتباع المذهب المانوي ، وهو ينطوي على معنى الوصول إلى المعرفة الخفية المستورة . ومن هذا ظهر في مختلف فرق الشيعة ستر عقائدهم الحقيقية وادعاء الإسلام التقليدي خارجياً . ويذكر المسعودي (في الجزء الثامن ص ٢٩٣) أن كثيراً من الزندقات نشأت بعد انتشار كتب ماني وابن ديصان ومرقيون التي ترجمها عن الفارسية والفهلوية إلى العربية عبدالله بن المقفع وغيره [١] .

وفي خلافة المنصور ، وبناء على أوامره ، ترجمت كثير من الكتب من اليونانية والسريانية والفارسية إلى العربية . وكانت الكتب السريانية والفارسية مترجمة بدورها عن اليونانية والسنسكريتية . وأشهر أثر لابن المقفع هو ترجمته كليلة ودمنة أو « خرافات بيدبا » من الفارسية القديمة ، والتي كانت مترجمة بدورها عن السنسكريتية . وترجمة ابن المقفع إلى العربية تعتبر بشكل عام مثالاً يحتذى في النثر العربي . أما الأصل الفارسي فمفقود ، غير أن ترجمة سريانية عنها للمبشر النسطوري بودح ، يعود تاريخها إلى حوالي العام ٥٧٠م، لا تزال موجودة ؛ وقد نشرها بيكل وبنفي Bickel and Benfey سنة ١٨٧٦ . ثم

---

(١) ورد النص عند المسعودي على هذا الشكل : « وامعن (المهدي) في قتل الملحدين والذاهبين عن الدين لظهورهم في أيامه واعلانهم باعتقاداتهم في خلافته لما انتشر من كتب ماني وابن ديصان ومرقيون مما نقله ابن المقفع وغيره وترجمت من الفارسية والفهلوية إلى العربية». أما ابن ديصان المعروف بالغرب باسم Bardesane فهو أحد الفلاسفة القدامى ، عاش في فارس والعراق بين عامي ١٥٤–٢٢٢م.وكان على اختلاف في الرأي والعقيدة مع حكيم آخر اسمه مرقيون Marcion ، وهكذا أصبحا زعيمي طريقتين مختلفتين في الديانة المسيحية . غير أن كليهما كان يعتقد بالثنوية ، فكان في عقائدهما الكثير مما يشبه عقائد ماني، مما حمل المؤرخين على عدهما من رواد المانوية . راجع في هذا الصدد : Burkitt : Religion of the Manichees, p. 74-86 (المترجم)

إن الأصل السنسكريتي مفقود أيضاً في شكله الأول على ما يظن ، إلا أننا نجد مادته بشكل موسع جداً في كتابين سنسكريتيين ، الأول هو ألبانتشاتانترا Panchatantra وهو يحوي القصص ذات الأرقام ٥ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠، ١٧ من طبعة دي ساسي العربية.أما الثاني فهو المهابهارتا Mahabharta ،وهو يحوي الفصول ١١ ، ١٢ ، ١٣ . والظاهر أن كتاب بودح السرياني القديم ، الذي هو ترجمة للنص الفارسي المترجم عن الأصل ، هو أفضل صورة للنص الأول . أما ترجمة ابن المقفع العربية ففيها كثير من الحشو والإضافة اللذين يظهران في ما ترجم عنها ، كالترجمة السريانية التي تمت فيما بعد ، والترجمات الفارسية المتعددة التي نقلت عن العربية وليس عن الفارسية القديمة ، وكذلك في مختلف الترجمات اللاتينية والعبرية والأسبانية والفارسية واليونانية . وكانت هذه الترجمة العربية هي التي أعطت الكتاب هذا الانتشار الذي هو أوسع مما كان له أصلاً ، بل وأكثر مما يمكن أن يكون له ، وعرّفت به العالم الغربي أيضاً . وهذه المسألة مشابهة تماماً لمسألة كتب أرسطو والمواد المماثلة ، إذ إن النصوص العربية أصبحت وسطاً للنقل الشامل ، كما أن الزيادات التي أصبحت من صلب المادة لاقت الترحيب العظيم أيضاً .

عاش ابن المقفع في عهد المنصور . ويُذكر أنه في تلك الفترة (المسعودي ، ج ٨ ، ص ٢٩١ – ٢٩٢) تمت كثير من الترجمات للعديد من كتب أرسطو ، ولكتاب الماجسطي لبطليموس وكتاب اقليدس ، ومؤلفات أخرى ، عن اليونانية . وفي حوالي عام ١٥٦هـ حمل أحد الرحالة الهنود كتاباً في الحساب وآخر في الفلك إلى بغداد . وكانت رسالةالفلكهذههيالسِد°هانتا Siddhanta ، فأصبحت تعرف عند الكتاب العرب باسم السندهند Sind - hind ،إذ كان قد ترجمها إلى العربية ابراهيم الفزاري ، ففتح بذلك رغبة جديدة في الدراسات الفلكية . وبعد ذلك بفترة وجيزة جمع محمد بن موسى الخوارزمي النظامين اليوناني والهندي في الفلك . ومنذ ذلك الحين أصبح هذا الموضوع يحتل مركز الصدارة في الدراسات العربية . أما علماء العرب العظام في الفلك – من أمثال

أبي معشر البغدادي ، تلميذ الكندي ، والمتوفى سنة ٢٧٢هـ — ٨٨٥م ، وهو المعروف عند الكتاب اللاتين في العصر الوسيط باسم Abumazar ، وكذلك محمد بن جابر بن سنان البطاني (المتوفى سنة ٣١٧هـ — ٩٢٩م) والذي يعرف في الغرب باسم Albategnius — فيرجعون إلى جيل متأخر عن ذلك .

ولقد كانت الرسالة الهندية في الحساب ذات أهمية أعظم ، إذ إن الأرقام الهندية انتقلت بواسطتها إلى العرب لتصبح بمرور الزمن أرقاماً «عربية». وهذا النظام العشري في الترقيم جعل من الممكن التوسع في العمليات الحسابيـة والعمليات الرياضية بشكل عام ، والتي كان من الصعب التوسع بها ضمن أي نظام من النظم القديمة المعقدة .

بعد أن بنى المنصور مدينة بغداد سنة ١٤٨هـ — ٧٦٥م[1] ، استدعى طبيباً نسطورياً يدعى جورجيس بختيشوع [2] من مدرسة جنديسابور وجعله طبيباً للبلاط . ومنذ ذلك الحين ونحن نرى ثمة سلسلة من الأطباء النساطرة المتصلين ببلاط الخليفة والمكونين لمدرسة طبية في بغداد.وأصيب جورجيس بالمرض في أواخر أيامه ، وكان في بغداد ، فسمح له أن يرتاح في جنديسابور . وشغل مكانه تلميذه عيسى بن شهلا الذي ألف كتاباً في العلاج. ثم جاء بختيشوع ابن جورجيس ليصبح طبيباً لهرون الرشيد . أما جبرائيل ، الابن الآخر لجورجيس، فقد أرسل ليرافق جعفر البرمكي سنة ١٧٥ . وكان أثيراً جداً لدى هرون ، وقد كتب مقدمة في المنطق ورسالة للمأمون في الأغذية والأشربة ، وكتاباً في الطب استند فيه على ديسقورس وجالينوس وبولس الأجيني . ثم خلاصات طبية أخرى، ورسالة في العطور وكتباً أخرى.ويجدر بنا — ونحن في مجال حديثنا عن الطب — أن نذكر النظام الهندي الذي كان قد أدخل على مدرسة جنديسابور

---

(١) أسست مدينة بغداد عام ١٤٥ هـ ٧٦٢ م ، وليس كما ذكر المؤلف في عام ١٤٨ هـ (راجع : تاريخ الطبري ، ط . مصطفى محمد ، جـ ٦ ص ١٤٥) . (المترجم) .

(٢) الواقع أن أسمه جورجيس بن بختيشوع ، ومعنى بختيشوع في السريانية عبد المسيح (المترجم)

ليضاف إلى النظام اليوناني . إلاّ أن هذا الأخير ظل بارزاً بوضوح . وكان أحد المقيمين المهمين في مدينة بغداد ، وهو يوحنا بن ماسرجويه ، الطبيب اليهودي السرياني ، الذي ترجم السينتاجما Syntagma لأهرون إلى السريانية ، قد ترأس مدرسة الطب في عاصمة المسلمين . وظلت الأعمال العربية في حقل الطب زمناً طويلاً تقتصر على ترجمة المراجع اليونانية الكبرى ودراستها حسب طريقة مدرسة الاسكندرية . ولقد كنا قد أشرنا إلى التأثير المنكود الذي مارسته المدرسة المصرية والذي انقلب سواء في الطب أم في الكيمياء إلى مايشبه السحر. ولم تستطع المدرسة العربية أن تتخلص من هذا الانحراف السيء كلياً . ولقد انقضى وقت طويل قبل أن تُخرج الجماعة الناطقة بالعربية كتاباً في الطب . وحوالي نهاية القرن الثالث نجد أبا العباس أحمد بن الطيب السرخسي ، تلميذ الكندي ، الذي يقال إنه كتب رسالة في النفس، ومختصراً لكتاب إيساغوجي لفرفريوس ، ومقدمة الكتاب في الطب (المسعودي ، ج ٢ ص ٧٢) . وكانت الدراسات الطبية في ذلك الحين لا تزال في أيدي النصارى واليهود إلى حد كبير ، فنرى الطبيب السرياني يوحنا بن سرابيون (في نهاية القرن التاسع الميلادي) يكتب مجموعات في الطب في السريانية انتشرت في نسختين ، ترجم الأخيرة منها إلى العربية كتاب متعددون ، كل مستقل عن الآخر ، ثم ترجمها إلى اللاتينية جيرار الكريموني Gerard of Cremona بعد ذلك بزمن طويل .

أما الأب الحقيقي للطب العربي فهو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (المتوفى بين عامي ٣١١ – ٣٢٠هـ – ٩٢٣ – ٩٣٢م) ، والذي عرفه الكتاب اللاتين في العصر الوسيط باسم « Razes » . ولقد درس هذا الموسيقى والفلسفة والأدب وأخيراً الطب . واستعان في كتاباته الطبية بالمراجع اليونانية والهندية . وكان استعماله هذه الأخيرة استعمالاً ثانوياً اذا قيس باستعانته بالمراجع التقليدية التي كانت تدرس في الاسكندرية . ويعد هذا مساهمة مهمة من جانب العرب للسير قدماً بالعلوم . ولسوء الحظ عانت أعمال الرازي كثيراً

من التشويه حتى باتت بحاجة إلى الكثير من التنظيم والترتيب ، لأنها مجموعة من الرسائل المتفرقة ليس إلاّ . وهكذا فهي ليست سهلة الاستعمال . وربما كان لهذا السبب – وليس لأي سبب آخر – أن حل محله ابن سينا الذي تتصف أعماله بالخطأ من ناحية عكسية ، ولكنها تتميّز بكثرة التنظيم والتبويب المتقنين إلى حد بعيد . ولسوف يُلاحظ عند الكتاب العرب ، كما كان عند أسلافهم السريان ، أن أئمة الكتاب منهم قد بدأوا بدراسة المنطق وشراح أرسطوطاليس وجالينوس .

كان الخليفة المنصور هو الراعي الذي عمل الكثير لجذب الأطباء النساطرة إلى مدينة بغداد التي أنشأها . وكان أيضاً الأمير الذي بذل كل ما في وسعه لتشجيع أولئك الذين كرّسوا أنفسهم لإعداد ترجمات عربية للآثار اليونانية والسريانية والفارسية . ولكن الأهم من هذا كانت رعاية المأمون الذي أسس عام ٢١٧هـ(٨٣٢م) مدرسة في بغداد على نمط المدارس النسطورية أو الزرادشتية التي كانت قائمة في ذلك الحين ، وسمّاها « بيت الحكمة » وجعلها برئاسة يحيى بن ماسويه (المتوفى سنة ٢٤٣هـ – ٨٥٧م) ، والذي كان يؤلف في اللغتين السريانية والعربية ، كما تعلم أصول استعمال اليونانية . وقد نال كتابه في الطب المسمّى « الحميّات » شهرة واسعة ، إذ ترجم فيما بعد إلى اللاتينية والعبرية .

أما أهم ما أخرجته هذه المدرسة فهو ما قام به تلاميذ يحيى وخلفاؤه ، وخصوصاً أبو زيد حنين بن اسحق العبادي (المتوفى سنة ٢٦٣هـ – ٨٧٦م) ، وهو الطبيب النسطوري الذي كنا قد ذكرنا أنه ترجم إلى السريانية أهم المراجع في الطب بالإضافة إلى أورغانون أرسطو المنطقي . وبعد أن درس في بغداد على يد يحيى سافر إلى الإسكندرية ليعود منها فيما بعد لا بالدربة والخبرة اللتين كان يكتسبهما الطالب في ما كان يعتبر المدرسة الطبية الأولى فحسب ، بل وبمعرفة جيدة باليونانية التي استعملها في الترجمة إلى السريانية والعربية . ولقد

عاونه في ذلك ابنه اسحق وابن اخته حبيش . وأعدّ حبيش ترجمات عربية لكتب اقليدس ، ولأجزاء عدّة مما ألّفه جالينوس وأبقراط وأرخميدس وأبولونيوس وغيرهم ، كما نقل كذلك إلى العربية النواميس والجمهورية وطيماوس لأفلاطون،والطبيعة والمقولات والأخلاق الكبير لأرسطو،وشروح ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا ، كما عمل ترجمة عربية للتوراة . ثم إنه ترجم كذلك كتاب المعادن المنحول لأرسطو ، والذي ظل يُعتبر مدة طويلة أحد المراجع الرئيسية في الكيمياء ، كما عرّب الموجزات الطبية لبولس الأجيني . وترجم حنين إلى العربية أيضاً كتاب السفسطة لأفلاطون ، والميتافيزيقا والنفس والكون والفساد والجدل لأرسطو ، وقد كان قد سبق له ترجمة هذه إلى السريانية . ثم إنه ترجم – بالإضافة إلى هذا – بعض شروح فرفريوس والإسكندر الأفروديسي وأمّونيوس . وظهر بعد ذلك بزمن يسير قسطا بن لوقا السوري ، وهو من مواليد بعلبك ، وقد درس في اليونان وأصبح مترجماً ممتازاً .

أما العصر الذهبي للترجمة العربية فقد كان القرن الرابع الهجري ، والجدير بالذكر أن هذا العمل قد اضطلع به النصارى السريان بالدرجة الأولى ، كما تأثروا فيه بالتراث السرياني . ومع هذا فإن عدداً كبيراً من الترجمات قد تمت عن اللغة اليونانية مباشرة ، وقام بها رجال درسوا اليونانية في الإسكندرية أو اليونان . وغالباً ما كان يحدث أن ينقل المترجم نفسه النص اليوناني إلى اللغتين السريانية والعربية . وكان ثمّة مترجمون عن السريانية ، إلاّ أن هؤلاء كانوا يأتون في المرتبة الثانية بعد المترجمين عن اليونانية . ومن بين المترجمين النساطرة عن السريانية أبو بشر متّى بن يونس [1] (المتوفى سنة ٣٢٨هـ – ٩٣٩م) ،

---

(١) يذكر ابن ابي أصيبعة اسمه متّى بن يونان . ويقول إنه من أهل دير قني ، قرأ على قويري يحيى المروزي وغيرهما . واليه انتهت رياسة المنطقيين في عصره .

(المترجم)

والذي ترجم إلى العربية كتابي البرهان Analytica Posteriora والشعر لأرسطو ، وشرح الاسكندر الأفروديسي على الكون والفساد ، وشرح ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا . وقد تمّ نقل هذا كله من الترجمات السريانية التي كانت موجودة آنذاك . كما كتب شروحاً جديدة على كتاب المقولات لأرسطو وايساغوجي لفرفريوس .

ويأتي المترجمون اليعاقبة بعد النساطرة في الأهمية . ومن بين اليعاقبة الذين ترجموا عن السريانية يحيى بن عدي التكريتي (المتوفى سنة ٣٦٤هـ) . وكان تلميذاً [١] لحنين . وراجع كثيراً من الترجمات ، كما أعدّ ترجمات جديدة للمقولات والسفسطة والشعر والميتافيزيقا لأرسطو . وكذلك نقل النواميس وطيماوس لأفلاطون وتعليق الاسكندر الأفروديسي على المقولات وشرح ثيوفراسطس لكتاب الأخلاق . وترجم أبو علي عيسى بن زرعة اليعقوبي [٢] (المتوفى سنة ٣٩٨هـ) كتاب المقولات وكتاب التاريخ الطبيعي وكتاب المعمور من أجزاء الأرض مع شرح يحيى النحوي عليه .

ونرى من اللازم هنا أن نورد أسماء سلسلة المؤلفات الأرسطية التي كانت متوفرة لطلاب الفلسفة العرب . فقد كان الأورغانون المنطقي بأكمله في متناول اليد في العربية — وهذا يشمل بالطبع كتابي الخطابة والشعر وكتاب ايساغوجي لفرفريوس . أما في العلوم الطبيعية فقد كان لديهم كتاب السماء والعالم وكتاب الكون والفساد وكتاب الحس والمحسوس وكتاب طبائع الحيوان وكتاب الآثار

---

(١) هو أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا المنطقي، إليه انتهت الرئاسة ومعرفة العلوم الحكمية في عصره . وكان ناسخاً نشيطاً ، وله غير ما ذكر المؤلف تفسيراً لكتاب طوبيقا ومقالة في النفس . إلا أن الشيء المستحيل هو ما ادعاه المؤلف من أنه كان تلميذاً لحنين ، إذ إن الفرق بين وفاة الأول ووفاة الآخر تبلغ حوالي مائة عام (توفي حنين عام ٢٦٣ هـ وتوفي يحيى عام ٣٦٤ هـ) . (المترجم)

(٢) قال ابن أبي أصيبعة إنه ولد ببغداد سنة ٣٧١ وتوفي فيها سنة ٤٤٨ . وهذا تاريخ مخالف لما أورده المؤلف . (المترجم)

العلوية وكتاب النفس . وفي حقل العلوم العقلية والخلقية كان لديهم الميتافيزيقا والأخلاق إلى نيقوماخوس والأخلاق الكبير . والغريب في الأمر أن كتاب السياسة لم يكن في عداد أورغانون أرسطو ، إذ كان يحتلّ مكانه كتاب النواميس والجمهورية لأفلاطون . وبالإضافة إلى هذا نسب الطلاب العرب كتاب المعادن — الذي لا نعرف عنه شيئاً — وكتاب الحيل إلى أرسطو .

ولقد بقي هذا الأورغانون المنطقي أساساً دائماً للثقافة الإنسانية يسير جنباً إلى جنب مع دراسة قواعد اللغة المحلية . وهذه القاعدة المنطقية الأساسية للثقافة تبدو أنها متأثرة بالنظام القائم آنذاك بين السريان ، رغم أن ما يجب تذكّره هنا أن نظاماً شبيهاً بهذا قد نشأ مستقلاً تماماً في الإسكلائية اللاتينية ، وذلك قبل أول اتصال لها بالكتّاب العرب . وظل المنطق الأرسطي علماً تقليدياً ومقبولاً بشكل عام . وتركزت الخلافات الفلسفية والفقهية — والتطورات التي نتجت عنهما على أيدي الكتاب العرب — في مسائل النفس وما وراء الطبيعة بصورة رئيسية . ولذلك فقد اهتموا بصورة خاصة بالكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا ، وبرسالته في النفس ، ولا سيما الكتاب الثالث منها ، وكما كنا قد أشرنا في حينه : إن علم النفس الأرسطي قد تُرجم على ضوء شروح الاسكندر الأفروديسي . وهكذا فقد نال صبغة إلهية ، متفوقة على الطبيعة ، تبدو في أجلى صورها في التعاليم الأفلاطونية المحدثة .

وكان أهم شيء في هذا التطور الكامل للعقيدة الأفلاطونية المحدثة هو ما سمي « أثولوجيا أرسطو » الذي ظهر في العربية حوالي سنة ٢٢٦هـ ، والذي كان في الواقع مختصراً للكتب الثلاثة الأخيرة (٤ — ٦) من تاسوعات أفلوطين . وقد قام بترجمته ابن ناعمة الحمصي . وانتشر هذا الكتاب انتشاراً عظيماً وعرف عموماً على أنه كتاب أصيل لأرسطو . ويمكن أن يعتبر هذا تزييفاً أدبياً ؛ غير أن من الممكن حقاً أن يكون أفلوطين قد اختلط عليهم مع أفلاطون الذي يظهر اسمه في العربية (فلاطن) . ويبدو حقاً أن هذا الإشكال

بعينه كان سببه بعض الكتاب الآخرين ، وأن التراجمة تقبلوا الاعتقاد السائد الذي كان يعتقده جميع شراح الأفلاطونية المحدثة والمعلقين عليها ، والقائل أن تعاليم أفلاطون وأرسطو كانتا في الأساس شيئاً واحداً ، وأن هذا الاختلاف الطفيف الظاهر يمكن حلّه بسهولة ، وبواسطة هذه « الأثولوجيا » أصبحت عقيدة الأفلاطونيين المحدثين مكتملة تماماً . وانتشر هذا المذهب ، منضماً إليه تعاليم الإسكندر الأفروديسي ، بين العامة ، فكان له أثر عظيم في فلسفة الإسلام في نواحي متعددة : إذ خلق على أيدي الفلاسفة أفلاطونية محدثة اسلامية اتخذت شكلها النهائي على أيدي ابن سينا وابن رشد ؛ وبهذا كان لها تأثير قوي على الإسكلائية اللاتينية من ناحية ، كما كان لها ، من ناحية أخرى ، تأثير في التصوف الإسلامي ، إذ إنها كانت المسؤولة الأولى عن علم الإلهيات النظري الذي تطور مع حركة التصوف . ولقد دخلت بعض المبادىء النابعة من هذين المصدرين — ولكن بشكل مخفف — في صلب علم الإلهيات الإسكلائي عند أهل السنة .

وأهم النقاط الرئيسية للعقيدة الأفلاطونية المحدثة — كما تبدو في علم الإلهيات الإسلامي — تكمن في « العقل الفعال » ، وهو العقل الذي قال عنه الاسكندر الأفروديسي إنه فيض من الله ، ثم « العقل الهيولاني » في الإنسان ، الذي لا ينشط إلا بواسطة العقل الفعال فقط ؛ وهذا من صلب عقيدة الإسكندر الأفروديسي . وهدف الإنسان هو التوصل إلى الاتحاد أو « الاتصال » ، فيصبح عقله بالتالي والعقل الفعال واحداً ، على الرغم من أن طريقة بلوغ هذا الاتصال وطبيعته تختلفان في عقائد الفلاسفة والمتصوفين ، كما سنرى ذلك في المكان المناسب .

وتأتي العلوم الطبيعية بعد الفلسفة من حيث الأهمية من جملة ما ورثه العالم العربي عن الهللينية . غير أن هذه العلوم التي جاءت عن طريق الإسكندرية كانت تعاني من آفة خطيرة من جراء ما أضافته المدرسة المصرية الأخيرة على

تعاليم جالينوس وأبقراط الخالصة . ولقد كنا قد ذكرنا أن هذه الزيادات ذات طابع أشبه بالسحر ، ظهر في التمائم وغيرها من النظريات المبنية على آراء تصنّف الآن من السحر المعتمد على التعاطف الوجداني Sympathetic Magic.

أما القوة الدافعة الحقيقية فقد جاءت بشكل نهائي من الهللينية التي انتقلت إليهم . ولكن هذا التأثير جاء عن طريق النساطرة مباشرة في الفلسفة ، وعن طريق النساطرة ومدرسة الزرادشتيين في جنديسابور في الطب . وجاء بعد ذلك بوقت طويل أثر المدرسة الوثنية في حرّان ، التي كانت ذات اتجاه افلاطوني محدث . وعندما مرّ الخليفة العباسي الثاني — المنصور — بحران حين كان في طريقه لمحاربة الأمبراطور البيزنطي ، تعجّب كثيراً لدى رؤيته المظهر الغريب للأهالي الذين خرجوا لملاقاته ، فقد كانت شعورهم طويلة وثيابهم ضيقة . وعندما سأل الخليفة ما إذا كانوا نصارى أم يهوداً أم زرادشتيين أجيب أن ليسوا شيئاً من هذه الطوائف . فسأل بعد ذلك إن كانوا أصحاب « كتاب » لأن أصحاب الكتب المنزلة فقط هم الذين يمكن التسامح معهم في الممالك الإسلامية — فأجيب على سؤاله هذا جواباً بدا فيه التردد والغموض ، حتى أن الخليفة اقتنع في النهاية أنه اكتشف جماعة من الوثنيين — وكان الحال كذلك في الواقع — فأمرهم اعتناق أي دين من الأديان السماوية وذلك قبل عودته من الحرب ، وإلاّ كان عليهم أن يتحملوا عقوبة الموت [1] . فامتلأوا عندئذ خوفاً وهلعاً ؛ واعتنق بعضهم الإسلام ، كما اعتنق آخرون المسيحية أو الزرادشتية . إلاّ أن بعضهم أبى التنكر لمعتقداته التقليدية ؛ وكان من الطبيعي أن يمرّ هؤلاء في أحرج الظروف : إذ كانـــوا متحيّرين كيف يتدبرون أوامر الخليفة . وأخيراً عرض عليهم أحد الفقهاء المسلمين طريقة للخروج من

---

(١) يقول فاير T. H. Weir إن المأمون هو الذي خيرهم بين الاسلام أوأي دين آخر من الأديان السماوية المباحة وبين القتل عن آخرهم ، فزعموا أنهم من الصابئة (راجع : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة حران) . (المترجم)

المأزق الذي هم فيه إن دفعوا له لقاء ذلك أجراً مرتفعاً . وبعد دفع الأجـــر نصحهم أن يدّعوا أنهم من الصابئة ، لأن الصابئة مذكورون في القرآن على أنهم أهل كتاب . غير أن أحداً منهم لم يكن يعرف من هم الصابئة . وثمة فرقة تعرف « بالصابئون » أو « الصابئة » ، ودينهم خليط عجيب من دين الدولة البابلية القديم والغنوصية المسيحية والزرادشتية ، وهم يعيشون بالقرب من البصرة . ولقد كانوا حريصين دائماً على اخفاء معتقداتهم الدينية عن جميع الغرباء . ورغم أنهم الفرقة المذكورة في القرآن دون شك تحت اسم الصابئين أو الصابئة ، إلاّ أنه ليس باستطاعة أي انسان أن يبرهن على أن وثنيي حران لم يشملهم هذا الاسم . ولم يمرّ الخليفة ثانية بحران ، ولكن الوثنيين الذين اتخذوا اسم الصابئة ظلوا يستعملون هذا الاسم . أما الذين اعتنقوا المسيحية أو الزرادشتية فقد ارتدوا إلى معتقدهم القديم وخضعوا لاسمه الجديد ، وأما الذين أعلنوا إسلامهم فكان عليهم أن يبقوا كذلك لأن عقوبة الموت كانت تنتظر المارقين من هذا الدين .

أما أشهر « خريجي » مدرسة حران فكان ثابت بن قرّة (المتوفى سنة ٢٨٩هـ) وكان عالماً باليونانية والسريانية والعربية ، وله الكثير من الكتب في المنطق والرياضيات والتنجيم والطب ؛ كما ألف كتباً في طقوس وعقائد الوثنية التي ظل مؤمناً بها . ولقد اقتفى خطاه ابنه أبو سعيد سنان ، وحفيداه ابراهيم وابو الحسن ثابت ، وابنا حفيديه اسحق وابو الفرج . ولقد اختصّ هؤلاء جميعاً بالرياضيات والفلك .

ويبدو أنه يتوجب علينا أن نربط بين حران وجابر بن حيان الذي هو شخصية تاريخية حقيقية ، ولكن تاريخها غير متعين تماماً ؛ وإن كان يظن أنه كان تلميذاً للأمير الأموي خالد الذي اشتهر بابحاثه في الكيمياء.وكثير من الكتب في الكيمياء تحمل اسم جابر ،ومن المحتمل أن قسماً كبيراً من هذه له أصل حقيقي. ولقد أجرى م. برثلو M. Berthelot في الجزء الثالث من كتابه « الكيمياء

في العصر الوسيط» La chimie au moyen âge, Paris, 1893 تحليلاً دقيقاً للكيميائيين العرب ، فاعتبر أن المادة بأكملها يمكن أن تقسم إلى طبقتين : الأولى وتتعلق بترديد نتيجة استقصاءات الكيميائيين اليونان الذين عاشوا في الاسكندرية . والثانية ، وتمثل الأبحاث الأصيلة — رغم أنها مبنية على دراسات الاسكندرانيين في الدرجة الأولى . ويعتبر برتلو أن هذه المادة الأصيلة بأكملها جاءت نتيجة لبادرة جابر الذي نال منزلة في الكيمياء نظير المنزلة التي نالها أرسطو في المنطق . ولقد نشر برتلو في كتابه هذا ست رسائل ادّعى أنها لجابر ، واعتبرها ممثلة لمادة الكيمياء العربية بأكملها ؛ وأن المحققين الذين جاءوا بعده سازوا على نفس الطريق الذي شقه لهم هذا المحقق الأول . وظل تحويل المعادن إلى ذهب هو الموضوع الأساسي الذي ظل قيد البحث مـــدة طويلة . غير أن الكيمياء أصبحت فيما بعد وثيقة الاتصال بالعمل الطبي ، رغم أنها لم تتخلَّ عن موضوع تحويل المعادن إلى ذهب ؛ وهذا هو الذي نعنيه عندما نتحدث عن الكيمياء alchemy . والموضوع الذي كان قيد البحث لدى طلاب الكيمياء العرب لا يروق العالم الحديث ، رغم أن إمكانية تحويل المعادن إلى ذهب باتت غير مستحيلة كما ظهرت لكيماويي القرن التاسع عشر . ويبدو في نفس الوقت واضحاً تماماً أن الكيميائيين العرب كانوا محققين أصيلين ، رغم أنهم لم يدركوا الوجه الصحيح من نتائج اختباراتهم التي أجروها .

وتبدأ جميع النصوص التي نشرها برتلو بالتحذير على أن ما فيها يجب أن يبقى سرياً تماماً ، وغالباً ما تحتوي على عبارة تقول إن عملية أساسية قد حذفت كي لا يستطيع التلميذ الجاهل إجراء التجارب بنجاح ، حتى لا يصبح انتاج الذهب بالجملة وسيلة لإفساد الجنس البشري.ولقد ادعى علماء الكيمياء العرب الوصول بالفعل إلى معرفة طريقة تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب ، ولكن كتب التاريخ تتضمن العديد من الإشارات التي تبيّن أن هذه الإدعاءات كانت موضع انتقاد لاذع من قبل المفكرين المعاصرين لأولئك العلماء ، كما أن الكثيرين جداً من الكتاب العرب قد اعتبروا الكيمياء — كما كانت تُفهم في

ذلك الحين – مجرد خداع . ولقد ذكر أكثر من مرة أن الفيلسوف الفارابي كان يؤمن كلياً بإمكانية تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب ، كما كتب رسالة في كيفية صنع ذلك . ومع هذا فقد عاش ومات في فقر مدقع. هذا في حين أن ابن سينـــا الذي لم يكن يؤمن بالكيمياء قد عاش في بحبوحة لا بأس بها ، وكان باستطاعته الحصول على الثروة لو كان راغباً في ذلك .

ولقد ترجمت رسائل عدة لجابر إلى اللاتينية خلال العصور الوسطى ، حيث يظهر اسمه Geber . وكان له تأثير عظيم في تكوين مدرسة للكيمياء في الغرب . ولم تمض فترة طويلة على ذلك حتى ظهر الكثير من أعمال الكيمياء الأصيلة في أوروبا الغربية ، ونشر قسم معتبر منها على أنه لجابر ، ولكنها كلها كانت مزيفة . ونتيجة لهذا أصبحت شخصية جابر ذات صفة أسطورية (ميثولوجية) . ولقد جرت محاولات لجمع العبارات المختلفة والمتناقضة عن حياته ووفاته ، وعن البلد والقرن الذي عاش فيهما ، إذ إنهم افترضوا أنه كان ثمة أشخاص عدة يحملون هذا الاسم . ولكن الحقيقة تبدو على أنه احتل مركزاً ذا أهمية عظمى كمؤلف في الكيمياء . ولكن الأجيال اللاحقة نسبت إليه عدداً من الأعمال المشكوك في صحتها . ويعتبر برتلو أن أفضل الأخبار هي ما كان يربطه منها بحران في القسم الأول من القرن الثاني الهجري .

لقد أعادت الكيمياء العربية ثانية أكثر أعمال كيميائيي الإسكندرية من الاغريق . ولكن من المحتمل أنه كان فيهم عنصر مصري محلي . ويعتبر ج. رُسكا J. Ruska في Tabula Smaragdina, 1926 أن مادة الكيمياء قد انتقلت إلى العرب عن طريق الأقباط . ولكن الحقيقة لم تكن كذلك ؛ إذ إن النصوص القبطية تبيّن أنها ترجمت عن أصول عربية .

الفصل الخامس

المعتزلة

عندما عرف العالم الإسلامي الفلسفة الأرسطية تلقّاها كما يتلقى الوحي المؤيد للقرآن تقريباً . ولم تكن هذه الفلسفة في ذلك الحين مفهومة تماماً ، كما أن وجوه الخلاف بينها وبين الفقه الإسلامي لم تكن واضحة . وهكذا كان القرآن وأرسطو يُقرآن سويّة ، كما كانا يعتبران متكاملين.وكان لا بد –تبعاً لهذا– من أن تبدأ نتائج ، بل ومناهج الفلسفة اليونانية تعمل في خلق أثر تحليلي قوي في العقائد السلفية .

ولقد أشار المقريزي إلى أي حد بلغ المعتزلة في تهافتهم على كتب الفلسفة . وليس من شك في أن عقبات جديدة قد بدأت تظهر بوضوح بالإضافة إلى المسألتين العظيمتين اللتين كانتا ظاهرتين في مطلع القرن الثاني ، وهما قدم القرآن وحرية الإرادة . وكانت الصعوبات الجديدة تتعلق بنوع خاص بصفات الله ، ثم بوعد القرآن للصالحين برؤية الله. أما مسألة صفات الله فهي موازية إلى حد بعيد للمسألة الأولى المتعلقة بقدم القرآن ؛ وهي تبدو في الحقيقة أنها توسيع لها . ولقد ناقش المسيحيون الذين تثقفوا بمناهج الفلسفة اليونانية هذه المسألة التي اتخذت على أيديهم شكل السؤال التالي : كم هي ، وما هي الصفات التي تلائم وحدة الله ؟ فإذا كان علم الله – سواء عبّر عنه القرآن أم لم يعبّر –

أزلياً ، فهذا يعني أن ثمة شيئاً يتصف به الله ، وهو بالتالي شيء غير الله ومساوٍ له في القدم وليس مخلوقاً له . وهكذا لا يمكن القول إن الله واحد وأنه علة جميع الأشياء الخارجة عنه ، إذ إن تلك الصفة الأزلية كانت دائماً موجودة جنباً إلى جنب مع الله . وبناء على هذا أعان واصل بن عطاء بأن كل من يدّعي بوجود صفة أزلية مع الله فقد أقرّ بوجود إلهين . وهذا ينطبق تماماً على جميع الصفات كالعدل والرحمة وغير ذلك ، وجميع المقولات ، وجميع ما يمكن أن يعزى إلى الله كصفات ، هي إما مخلوقة لله ، ومن ثم تكون صفات غير ذاتية ؛ أو أزلية ، فتكون بالتالي أشياء خارجية مساوية لله .

ويبدأ الجيل الثاني من المعتزلة — جيل أولئك الذين أظهروا معرفة مباشرة بالفلسفة اليونانية — مع أبي هذيل العلاف البصري (المتوفى سنة ٢٢٦هـ) والذي عاش في الحين الذي بدأت فيه الفلسفة اليونانية تُدرس بحماس شديد ويُسلّم بها دون تساؤل . ويثبت العلاف صفات الله ويعتبرها أزلية ؛ ولكنه يعالجها على نفس النمط الذي سار عليه المسيحيون في معالجتهم للأقانيم المقدسة ، أو بكلمة أخرى ، إنه يعتبرها غير خارجة عن الله ، بل أحوال أو وجوه للذات الإلهية . فهو يعتبر إرادة الله مثلاً على أنها حال من أحوال العلم ، أي أن إرادة الله لما هو خير معناه قولنا إن الله يعلم أنه خير . وعلينا أن نميّز — في تناول هذا الجيل من المعتزلة للارادة — بين (أ) ما يوجد في مكان، كالقوانين الأخلاقية في أوامر الله للناس ، إذ إنه لا يمكن أن يكون ثمة إرادة ضد السرقة ما لم يكن هناك خلق لأشياء يمكن أن تسرق ، فتكون الإرادة في حال كهذه موجودة في زمان ومخلوقة ، لأنها تتعلق بأشياء مخلوقة ، (ب) وبين ما لا يوجد في زمان ولا يتعلق بأشياء تشير إليها الإرادة ، أي كإرادة الله في الخلق قبل أن تكون الأشياء التي يُراد خلقها موجودة . أما بالنسبة للإنسان فإن مشيئته الداخلية حرة ، ولكن أفعاله الخارجية غير حرة ، إذ إن القوى الخارجية في البدن أو خارجه تقيّدها أحياناً ؛ كما أن المشيئة الداخلية تقيّدها أحياناً أخرى . ويتحدث أرسطو عن الكون على أنه موجود منذ الأزل ، في حين يشير القرآن

إلى خلقه ؛ وهذان القولان متناقضان فعلينا إذن أن نفترض أن الكون كان موجوداً منذ القدم ، ولكن في همود وجمود تامين ؛ أي أنه كان بالقوة والإمكان ولم يكن بالفعل ، أي غير متصف بأية صفة من صفات المقولات المنطقية التي هي بالنسبة لنا الاصطلاحات الوحيدة للوجود . وهكذا يصبح الخلق يعني أن الله بعث الحركة ، بحيث أن هذه الأشياء أصبحت موجودة في الزمان والمكان . والكون إنما ينتهي حين يعود أدراجه الأولى إلى حالة الهمود المطلق الذي كان فيه في البداية . أما البشر فيستطيعون التمييز بين الخير والشر على ضوء العقل ، إذ إن للخير والشر صفات موضوعية يمكن أن تميّز بحيث أن معرفتنا لهذا الاختلاف بينهما لا تعتمد على الوحي الإلهي . ولكن ليس باستطاعة أي إنسان معرفة أي شيء عن الله إلا عن طريق الوحي الذي لم ينزل إلا من أجل هذا الغرض بصورة رئيسية .

أما ثاني قادة المعتزلة فهو ابراهيم بن سيار النظام (المتوفى سنة ٢٣١هـ) والذي كان تلميذاً متخصصاً بالفلاسفة اليونان وكاتباً موسوعياً ؛ وهو في هذا كان مثالاً للفلاسفة العرب الأولين الذين كان همهم تطبيق العلوم اليونانية في تفسير الحياة والطبيعة عموماً . ولقد أدّى هذا الهدف إلى تجميع معلومات موسوعية لا إنشاء دراسات أصيلة في أي حقل من حقول المعرفة . وكان المعتزلة قد توصلوا إلى أن الخير والشر يمثّلان وجودين موضوعيين ، وأن الله ، بمعرفته للخير ، لا يريد الذي هو عكسه . وتدرج النظام بهذا الرأي الأخير مؤكداً أن الله لا يستطيع فعل أي شيء للخلق باستثناء ما هو خير لهم وعادل بذاته . ولقد نشأ اعتراض على هذا وهو أن أفعال الله ذاتها تصبح في هذه الحالة محتّمة وليست حرة . وأجاب النظام بأنه يعترف بهذه الحتمية لا بالفعل ، وإنما بالقوة ، لأن الله تقيّده ذاته . وحاول النظام أن يبعث العقيدة القديمة القائلة بأن للنفس صورة الجسم ، كما سبق أن أكد ذلك أرسطو ، إلا أنه أساء فهم الاصطلاح المستعمل فأظهر النفس وكأن لها شكلا كشكل الجسم . وهذا يعني أن النفس نوع لطيف من المادة تتخلل البدن بأكمله بنفس الطريقة

التي تتخلل فيها الزبدة الحليب ، أو كما يتخلل الزيت السمسم : إذ إن النفس والبدن متساويان بالكم ومتماثلان بالكيف . أما حرية الإرادة فشيء خاص بالله والإنسان ، وأما سائر الخلق فعرضة للضرورة . فالله خلق جميع الأشياء منذ الأزل البعيد وأبقاها في حالة من الإمكان بحيث يمكن القول إنها كانت « موجودة بالقوة » ، ثم أخرجها إلى حيز الوجود الفعلي في فترات متتابعة .

ويلي النظام الإمام المعتزلي العظيم بشر بن المعتمر (المتوفى حوالي سنة ٢٢٦هـ) والذي نجد لديه محاولة أكثر دقة في تطبيق التفكير الفلسفي على حاجات الإسلام العملية . ففي مسألة حرية الإرادة نجده يدخل مباشرة في مسألة تدخل المؤثرات الخارجية في الحد من حرية الإرادة ، وبالتالي إنقاص المسؤولية . فالأطفال لا يمكن أن يخلدوا في العذاب لأنهم ليسوا مكلفين ، ولأنهم لم يمارسوا حرية الإرادة . أما الكافرون فيُحكم عليهم بالعذاب على كل حال ، لأنه كان من الممكن لهم معرفة وجود إله بالضرورة ، واحد ليس غير ، باستهدائهم بضوء العقل ، وذلك رغم عدم وصول الوحي إليهم . وفي معالجة الحركات وقيمها الأخلاقية علينا أن لا نعتبر فاعلاً وفعلاً فقط ، بل سلسلة طويلة ينتقل الفعل فيها من إحدى الحلقات إلى التي تليها ، بحيث يصبح كل من الأفعال المتوسطة علّة للفعل الذي يليه . وهذا الاتصال التسلسلي يدعى « التولّد » (١) .

ويصف لنا معمر بن عبّاد السلمي (المتوفى عام ٢٢٠هـ) الله على أنه خالق الجواهر لا الأعراض ، أي أنه خلق نوعاً من المادة الكليّة المشتركة بين كافة الأشياء الموجودة . وإلى هذه المادة أو الهيولى تضاف الأعراض التي ينتج

---

(١) كثرت آراء المعتزلة وتعريفاتهم للأفعال المتولدة . ولعل أفضل هذه التعريفات قول الإسكافي المعتزلي المشهور الذي يرى أن كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون قصد أو تعمد فهو الفعل المتولد ، وأن الأفعال التي لاتتهيأ الا بقصد أو تعمد ، وتحتاج في كل جزء منها إلى عزم وإرادة متجددين يجب إخراجها عن حد التولد . (المترجم)

بعضها عن القوة الكامنة في الهيولى المخلوقة ، وبعضها الآخر عن الإرادة الحرة من جانب المخلوقات . وهكذا يجعل معمر صفات الله سلبية تماماً — متبعاً بذلك ما قاله شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين — وهذا ما يجعل الله غير معروف من قبل الإنسان . أما بالنسبة للحكمة أو العلم ، فإن المعلوم يجب أن يكون اما من ذات الله،أو خارجاً عنها . فإذا كان الله هو العالم والمعلوم أضحى لدينا تمييزاً بين الذات العالمة والذات المعلومة مما يعني وجود الهين ، وهذا مغاير للوحدة الإلهية . أما إذا كان الله هو العالم الذي يعلم شيئاً خارجاً عن ذاته ، فإن ذلك العلم يعتمد على الشيء الخارجي المعلوم ؛ وهذا يجعل الله غير مطلق ، بل معتمداً إلى حد ما على أشياء خارجة عن ذاته . ولذلك فإن صفات الله لا يمكن أن تكون إيجابية كتلك التي للإنسان ، وإنما هي عكس الصفات الإنسانية المفتقرة إلى غيرها . وليس باستطاعتنا إلا أن نقول إنه غير متناه ؛ ونعني بذلك أنه غير متعيّن بمكان ، أو أزلي غير محدود بزمان ، أو ما شابه ذلك من العبارات السلبية للصفات التي يمكن أن تُسند للإنسان . والإتجاه الرئيسي لتعاليم معمر هو وحدة الوجود Pantheism بشكل واضح . ومردّ هذا هو التطور المنطقي للاتجاه الذي لازم المذهب الأفلاطوني المحدث الذي كان الفكر العربي آنذاك في طور تشبّعه به . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى كان بسبب المؤثرات الشرقية التي بدأت آنذاك تظهر في الإسلام .

ولقد تطوّر رأي معمر في وحدة الوجود على يد ثمامة بن الأشرس (المتوفى سنة ٢١٣هـ) والذي كان يرى الكون على أنه مخلوق لله حقاً ، إلاّ أنه مخلوق طبقاً لقانون الطبيعة بحيث يصبح بالتالي تعبيراً عن قوة كامنة في الله وليس ناتجاً عن الإرادة . وينبذ ثمامة كلياً محاولة العلاف في التوفيق بين العقيدة الأرسطية في قدم المادة وبين تعاليم القرآن ، ويعلن بكل صراحة أن الكون قديم كالله. وكانت هذه بلاشك الكلمة الأخيرة في مذهب وحدة الوجود الإسلامية Islamic Pantheism. إلاّ أن التطور الذي لحقها فيما بعد كان بسبب عقائد غلاة الشيعة والمتصوفين .

ونعود إلى النظام ، زعيم المعتزلة العظيم في عصرها الوسيط ، لنرى تعاليمه تستمرّ على أيدي تلاميذه من أمثال أحمد بن حابط وفضل الحدثي وعمرو ابن بحر الجاحظ . ولقد جزم المعتزلة جميعاً من الناحية الكلامية بأن النجـاة السرمدية هي للمسلمين الأخيار فقط ؛ ووافق أكثرهم على أن المشركين سيخلدون في العذاب . إلاّ أن ثمة خلافات في وجهات النظر كانت موجودة ، وهي تتعلق بالذين كانوا مؤمنين ولكنهم قضوا ولم يكفّروا عن خطاياهم . ولقد أخذ القسم الأكبر من المعتزلة بالنظرة المتساهلة القائلة بأن هؤلاء سيثابون ، وذلك على النقيض من النظرة المتشددة التي حبت المسلمين الأخيار وحدهم بالنعيم المقيم ، وهي نظرة المؤمنين المتزمتين في العصر الأموي . ولقد أدخل التلميذان الأولان من تلاميذ النظام المذكورين آنفاً نظرية جديدة غريبة بالمرة عن الإسلام السلفي ، رغم أنها مقبولة عند بعض فرق الشيعة . وهذه النظرية تقول إن الذين ليسوا صالحين أو طالحين قطعاً يدخلون بالتقمص إلى أجساد أخرى كي يستحقوا في النهاية النجاة أو العذاب . ونلتقي مع هذين المفكرين بمسألة أخرى بدأت تظهر آنذاك في الإسلام وهي عقيدة « الرؤية السعيدة » ، (أي رؤية السعداء لله يوم القيامة) . كان المسلمون يتوقعون رؤية الله باعتبارها خير ثواب يتمتع به المؤمنون في الجنة ؛ إلاّ أن تناول صفات الله اتجه بالتحديد ضد جميع آراء التشبيه المعبّر عنها في القرآن ، مما أصبح من العسير معه تأويل ما تعنيه رؤية الله . ولقد أنكر أحمد وفضل — في معالجتهما لهذا الموضوع — إمكان أو استطاعة الناس رؤية الله؛ فالرؤية السعيدة يمكن أن تعني في أقصى معانيها مواجهة السعداء للعقل الفعّال الذي هو فيض من العلة الأولى . والرؤية في اتصال كهذا يجب أن تعني بالتأكيد شيئاً مختلفاً عما نفهمه نحن على أنه رؤية .

أما عمرو بن بحر الجاحظ ، ثالث تلاميذ النظام المذكورين سابقاً ، فيمكن أن يعتبر آخر معتزلة الطبقة الوسطى . وكان كاتباً موسوعياً ، حسب نمط ذلك العصر ؛ فكتب في الأدب والدين والمنطق والفلسفة والجغرافية والتاريخ الطبيعي

ومواضيع أخرى (راجع المسعودي ج ٨ ص ٣٣ وما بعدها) . ولقد أعطى الجاحظ حرية الإرادة معنى جديداً نوعاً ما ، إذ إنه اعتبرها مجرد حال من أحوال المعرفة التي هي بالتالي من أعراض العلم . وهو يعرّف الفعل الإرادي بأنه الفعل المعروف من مسببّه ، أما الذين يُحكم عليهم بنار جهنم فلا يخلدون في العذاب فيها ، وإنما يتغيّرون بتطهيرها لهم .. وأما كلمة « مسلم » فيجب أن تشمل كل من يؤمن بأن ليس لله صورة أو جسم ، إذ إن إضفاء الهيئة الإنسانية على الله أهم مميز أساسي للوثني . كما يؤمن أيضاً بأن الله عادل لا يريد الشر ، وأن محمداً نبيّه . ويعتبر الجاحظ المادة قديمة ، أما الأعراض فمخلوقة ومتغيّرة .

وها نحن الآن قد وصلنا إلى المرحلة الثالثة من تاريخ المعتزلة ، وهي مرحلة انحطاطها وزوالها . ففي خلال هذه المرحلة الأخيرة انقسمت إلى مدرستين : مدرسة البصرة التي اهتمت بصورة رئيسية بصفات الله ، ومدرسة بغداد التي شغلت أكثر ما شغلت بالأبحاث الفلسفية المجردة الدائرة على معنى الشيء الموجود .

ولقد اتخذت أبحاث البصرة شكلها النهائي في الجدل الذي قام بين الجبائي (المتوفى عام ٣٠٣هـ) وابنه أبي هاشم (المتوفي عام ٣٢١هـ) . وكان الأخير يقول إن صفات الله أحوال للوجود ، ونحن نعلم الجوهر من خلال هذه الأحوال أو الظروف المختلفة إلاّ أن هذه ليست اعتبارات ، كما أنه لا يمكن تصورها بدون الجوهر ، ورغم أنها مميزة عنه إلا أنها لا توجد منفردة بنفسها . ولقد عارض ابوه هذا لاعتقاده أن هذه الصفات الذاتية لا تعكس أي مفهوم . إلاّ أنه كان قد جرى التأكيد على أن الصفات ليست كيفيات أو اعتبارات بحيث تتضمن ذاتاً أو فاعلاً ، بل هي متحدة بالجوهر اتحاداً ليس له انفصام .

ولقد استمسك المسلمون ولا يزالون ــ على العكس من هذه الآراء جميعاً ــ بالرأي القائل إن لله صفات حقيقية . اما هؤلاء الذين يؤكدون هذه الصفات

ويناهضون آراء المعتزلة فهم يعرفون عادة باسم الصفاتية ، الذين يقولون : بما أن الله ليس شبيهاً للبشر ، فكـــذلك الصفات المنسوبة اليه في القرآن ليست نفس الصفات التي تحمل نفس الأسماء ، والتي تعزى للبشر ، كما أنه من المستحيل علينا معرفة الدلالة الحقيقية للصفات المنسوبة لله .

أما حركة الإرتداد الكبرى عن آراء المعتزلة فقد ظهرت في شخص أبي عبدالله بن كرّام (المتوفى عام ٢٥٦ هـ) وأتباعه الذين كانوا يعرفون باسم الكراميّة ؛ إذ عاد هؤلاء إلى فكرة التجسيد البدائي لله . وقالوا إن الله ليس له نفس صفات الإنسان فقط ، بل إنه في الحقيقة يجلس على عرش ، الخ ... مفسرين جميع الآيات الواردة في القرآن تفسيراً حرفياً بسيطاً .

أما مدرسة بغداد فقد اهتمت بصورة رئيسية بالمسألة الميتافيزيقية المتعلقة بماهية الشيء . وكان أن قيل إن كلمة « شيء » تعني فكرة يمكن أن تعرّف وأن يفصح عنها باستعمال اصطلاح نحوي معين . وهذا لا يعني أن الشيء موجود بالضرورة ، إذ إن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر : وبهذه الإضافة يصبح الجوهر « موجوداً » ، وبدونها يكون « معدوماً » ، وإن بقيت له المادة والعرض . وهكذا يتم الخلق لله باضافة صفة الوجود فقط .

وتُظهر آراء المعتزلة كلها تأثير الفلسفة اليونانية في تطبيقها على علم الإلهيات الاسلامي . إلاّ أن هذا التأثير كان غير مباشر في معظمه . وكانت آراء أرسطو — التي انتقلت إلى المسلمين خلال وسط مسيحي سرياني — قد أبرزت المسائل التي عالجها في أزمنة سابقة وكانت هذه المسائل في معظمها غير مفهومة فهماً صحيحاً ، بل وكانت محرّفة إلى حد ما ، وذلك بسبب الجدل الفلسفي المسيحي في بعض نواحٍ تفصيلية معينة . ولقد دفعت هذه الآراء مجادلات المعتزلة في ثلاثة اتجاهات للتطوّر . وبادىء ذي بدء نجد « الفلاسفة » . ومفهوم هذه الكلمة عند الكتاب العرب يعني أولئك التلاميذ والشراح الذين بنوا أعمالهم على النصوص اليونانية بصورة مباشرة ، أو على الترجمات المتأخرة المنقحة لها على الأقل . واتخذ التساؤل الفلسفي على أيديهم اتجاهاً مختلفاً نوعاً ما ، إذ بدأوا

يفهمون ، وبصورة أفضل ، حقيقة معنى تعاليم أرسطو . وفي المحل الثاني نلقى أصحاب الكلام كالأشعري والغزالي وغيرهما . وهذا الاتجاه يمثل علم الكلام الإسلامي . وكان علماء الكلام يجهدون ، وبوعي تام ، للتوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي . ولقد وصل تراث المعتزلة القديم إلى نهاية المطاف في زمن الأشعري : فالناس الذين شعروا بإلحاح المسائل الفلسفية إما أنهم تبنوا الإسكلائية السنيّة ، كما هي عند الأشعري ومن جاء بعده ، أو أنهم اقتفوا آثار الفلاسفة فانحرفوا كلياً عن معتقدات الإسلام التقليدية . وكان الاتجاه الثالث والأخير ممثلاً في حركة التصوف التي نلقى فيها عناصر الأفلاطونية المحدثة مختلطة بعناصر أخرى شرقية من هندية وفارسية . ولقد انتهى المعتزلة الحقيقيون في القرن الرابع الهجري .

الفصل السادس

الفلاسفة المشرقيون

عُرفت الفلسفة الأرسطية لأول مرة في العالم الإسلامي عن طريق الترجمات والشروح السريانية . ولم تنفك هذه الشروح المستعملة بين جماعة السريان عن ضبط خط سير الفكر العربي . وبدأت فلسفة أرسطو تفهم بصورة أفضل منذ زمن المأمون ، إذ إن الترجمات بدأت تنقل بصورة مباشرة عن اليونانية ، فأدّى هذا إلى تفهم أكثر دقة لتعاليمه ، وذلك على الرغم من استمرار تحكّم الآراء المبثوثة في الشروحات المتناقلة بين السريان بشكل واسع . وأطلق العرب اسم فيلسوف (وجمعه فلاسفة) ـ وهي ترجمة حرفية للكلمة اليونانية « فيلوسوفوس » ـ على الذين بنوا دراساتهم على النصوص اليونانية، سواء أكانوا مترجمين أم طلاب فلسفة، أم كانوا طلاباً للذين يستعملون النصوص اليونانية، وهذه الكلمة تطلق لتعني نسقاً معيناً من الدارسين العرب الذين نهضوا في القرن الثالث للهجرة وانتهوا في القرن السابع ، والذين كان منشؤهم نتيجة الدراسة الدقيقة جداً لأرسطو والمبنية على فحص النص اليوناني وتعاليم الشراح والمعلقين اليونان الذين كانت أعمالهم منتشرة في سوريا . وتطلق كلمة « فلاسفة » على هؤلاء وكأنهم يشكلون فرقة أو مدرسة معينة للفكر . أما البعض الآخر من طلاب الفلسفة فيسمون « الحكماء » أو « الناظرين » .

ويشكل هؤلاء الفلاسفة أهم جماعة على الإطلاق في تاريخ الثقافة الإسلامية إذ إنهم هم الذين كانوا مسؤولين إلى حد بعيد عن إيقاظ الدراسات الأرسطية في العالم المسيحي اللاتيني ، كما أنهم هم الذين طوّروا التراث الأرسطي الذي تلقّاه المسلمون من الجماعة السريانية بالتصحيح وبمراجعة محتواه بالدراسة المباشرة للنص اليوناني ، ثم بكتابة خلاصاتهم على هدى من شرح الشراح الأفلاطونيين المحدثين .

وأول هذا النسق من الفلاسفة هو يعقوب بن اسحق الكندي (المتوفى حوالي سنة ٢٦٠هـ . — ٨٧٣م) ، والذي بدأ معتزلياً يهتم بمسائل الإلهيات التي كان يناقشها أفراد هذه المدرسة الفكرية ، إلا أنه كان ذا رغبة جامحة لاختبار وفحص هذه المسائل بدقة أكثر ، فاستعمل الترجمات المأخوذة مباشرة عن اليونانية والتي كانت حديثة الظهور آنذاك . وبهذه الطريقة أصبح له مذهب أدق يؤمن به . وبذلك شقّ الطريق لدراسة أرسطو بأسلوب أكثر دقة وتقدماً من أي شيء كان يأمل به إنسان حتى ذلك الحين . ونتيجة لهذا أثار تلاميذه ومن جاء بعدهم مسائل جديدة ، وتوقفوا عن حصر أنفسهم بمشاكل المعتزلة . وكان الكندي إمامهم الفكري في هذه التساؤلات التي جعلها ممكنة طريقته واستخدامه للنص اليوناني . وإنها لحقيقة غريبة أن يكون الكندي ، أبو الفلسفة العربية وأحد قادة الفكر العربي القلائل ، عربياً صليبة ، ذلك أن معظم علماء وفلاسفة العالم الإسلامي ذوو دماء فارسية أو تركية أو بربرية ، إلا أن الكندي كان متحدراً من ملوك كندة اليمنيين (راجع تاريخ سلالته المنقول عن تاريخ الحكماء في الحاشية ٢٢ من ترجمة دي سلان لابن خلكان ، المجلد الأول ص ٣٥٥) . أما ما يعرف عن حياة الكندي فقليل ، سوى أن والده كان والياً على الكوفة ، وأنه تلقّى العلم في بغداد — ولكن شيوخه مجهولون — وكان أثيراً جداً عند الخليفة المعتصم (٢١٨ — ٢٢٧هـ) . أما تدرّبه وأدواته فكانت تنحصر في معرفته لليونانية التي استخدمها في ترجمة « ميتافيزيقا » أرسطو وجغرافية بطليموس ، كما أنه نقّح ترجمة عربية لإقليدس . وبالإضافة إلى

هذا صنع الكندي مختصرات لكتابي أرسطو « الشعر » و « العبارة » وكتاب « إيساغوجي » لفرفريوس ، كما كتب شروحات على « البرهان » و « المغالط » و « المقولات » لأرسطو ، وكذلك كتاب « الدفاع » المشكوك في صحة نسبته إليه ، ثم كتاب « الماجسطي » لبطليموس وكتاب « الاستقصات » لأقليدس ؛ هذا بالإضافة إلى رسائل ألفها ، والتي منها « مقالة في العقل » ، ومقالة أخرى في « الجواهر الخمسة » ، وهما أهم ما يذكر له .

ولقد اقتنع الكندي بأصالة « أثولوجيا أرسطو » التي وضعها قيد التداول ناعمة الحمصي [1] ، بل وأكثر من هذا ما قيل من أنه راجع الترجمة العربية . أما هذه الأثولوجيا فهي ملخص للكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين ، ويظهر أن الكندي قابل الأثولوجيا بالنص الأصلي للتاسوعات ، فصحح مصطلحاتها والمعنى العام بالنسبة للأصل ، والظاهر أنه فعل هذا دون أن يتأتى لديه أدنى شك من أن هذا ليس عملاً أصيلاً لأرسطو . ولم تكن الأثولوجيا قيد التداول في العالم الإسلامي قبل الكندي بزمن طويل ، ولكن المؤكد أن استعمال الكندي لها كان السبب الرئيسي لما لاقته من أهمية فيما بعد . فموافقة الكندي عليها لم يجعلها تتبوأ مكاناً مهماً في مذهب أرسطو فحسب ، بل جعلها نواة تعاليمه أيضاً . هذا بالإضافة إلى التطوّر الذي لاقته على أيدي جماعة الفلاسفة برمتهم ، مؤكدين الإتجاهات المثبتة في شرح الإسكندر الأفروديسي . ويظهر تأثير الأثولوجيا والاسكندر أكثر ما يظهر في رسالة الكندي « مقالة في العقل » المبنية على عقيدة قوى النفس كما هي موصوفة في كتاب « النفس » لأرسطو . ويصف الكندي ، في معرض تناوله لهذه العقيدة كما عرضها الأفلاطونيون المحدثون ، قوى أو درجات الإدراك في النفس على أنها أربع ، إلا أن واحدة منها تدخل من خارج وهي مستقلة في النفس . أما الثلاثة التي مرّ ذكرها فواحدة منها مخبوءة أو كامنة ، وذلك مثل معرفة فن الكتابة الكامن

---

(١) الصحيح هو ابن ناعمة وليس ناعمة كما أورد المؤلف اسمه .
(المترجم)

في عقل من يتعلم كيف يكتب . وأما الثانية فهي الفاعلة ، وهذه تظهر حين يستدعي الكاتب من هذه الحالة الكامنة معرفة الكتابة التي يريد كي يضعها قيد الاستعمال . والثالثة هي درجة الذكاء التي تتضمنها في الواقع عملية الكتابة حيث المعرفة — وقد أحييت فأصبحت فاعلة — توجّه وتسيّر العمل . أما القوة الخارجية فهي العقل الفعّال الذي يصدر عن الله بطريق الفيض ، والذي هو — رغم تأثيره في قوى البدن — مستقل عنه ، كما أن معرفته ليست مبنية على الإدراكات الحاصلة عن طريق الحواس .

إنه لمن العبث التأكيد بأن تاريخ الفلسفة العربية يظهر افتقار العقل السامي إلى الأصالة لسبب وحيد هو أنه لم يأت بعد الكندي أي من فلاسفة الدرجة الأولى من أصل عربي ، وقليل جداً من هؤلاء من يمكن وصفه بأنه سامي . بل إنه لمن الأصوب القول إن فلاسفة اليونان كانوا يقفون وحدهم — حتى العصر الحديث تقريباً — في محاولتهم فعل شيء يمكن أن يوصف بأنه دراسة نفسية علمية . وإلى حين تطبيق طرائق ومواد العلم الطبيعي الحديث في أبحاث علم النفس كان هناك تقدم بطيء — إن كان ثمة تقدم — في نظريات علم النفس التي جاء بها البحاث القدماء من اليونان . وكانت نقطة الاختلاف الوحيدة في المدارس المتأخرة هي في اختيار الوجه التفصيلي من البحث القديم كنقطة انطلاق في متابعة البحث . وهنا تكمن أهمية الكندي العظمى : فقد كان هو الذي اختار وبيّن نقطة الانطلاق التي بدأ منها جميع الفلاسفة العربيين فيما بعد ، كما أنه هو الذي انتقى المادة التي تابع دراستها جميع من جاء بعده . وكانت القاعدة التفصيلية التي اختارها هي كتاب النفس لأرسطو بشرح الإسكندر الأفروديسي . ولقد سبق لهذا الكتاب أن اختاره الفلاسفة السريان ، غير أنهم لم يوضحوا مضمونه من جميع الأوجه . ويبدو من المؤكد أن دراسة الكندي قد تأثرت إلى حد كبير بأثولوجيا أرسطو ، وهذا الأثر لاقى أعظم تقدير عند الدارسين المسلمين . ولكن علاقة الإسكندر الأفروديسي بأفلوطين الذي ظهرت تعاليمه في الأثولوجيا جعلت تعاليم الأفروديسي تحوي جميع مبادىء الأفلاطونية المحدثة ، في حين يبيّن لنا أفلوطين كيفية عمل نظام

الأفلاطونية المحدثة برمته . وحين عُرض هذا النظام لأول مرة في العربية بدا أنه متوافق تماماً مع تعاليم القرآن ، بل وأكثر من هذا بدا أنه مكمّل لها : فالإنسان يشارك المخلوقات الأدنى منه بالنفس الحيوانية ، ولكن مضافاً إليها نفساً أو روحاً ناطقة دخلت فيه من لدن الله توا، وهذه خالدة لأنها غير معتمدة على الجسم . أما الخلاصات التي يمكن أن تبدو غير متفقة مع تعاليم الوحي فلم يكن قد توصل إليها أحد بعد .

وليست لنا هنا أية حاجة لأن نعرّج على تعاليم الكندي المنطقية التي قوّمت الدراسة العربية لمنطق أرسطو ودفعتها إلى الأمام ؛ فهذه التعاليم — والحق يقال — لم تكن محض نتاج عرضي ، إذ إن المنطق لم يقم بالدور المهم في العلوم العربية كالذي قام به في العلوم السريانية ؛ ذلك أن المنطق عند السريان كان القاعدة لجميع ما يمكن أن نعتبره علوماً إنسانية . أما في العربية فقد احتلت هذه المكانة دراسة النحو التي تطورت في اتجاهات جديدة ومستقلة إلى حد ما ، رغم أنها قد تأثرت بدراسة المنطق في الأعصر المتأخرة . وظل منطق أرسطو يحتل المرتبة الثانية ، بعد النحو ، كقاعدة للعلوم الإنسانية طيلة إدعاء العالم الإسلامي بأنه المحتضن والحامي للدراسات الفلسفية ، ولكن إلى حد أدنى في الأزمنة المتأخرة . أما أثر الكندي الحقيقي فيظهر في مقدمة مسائل علم النفس وما وراء الطبيعة ، وعمل الفلاسفة إنما يتركز في هذين الموضوعين في النحو الذي اختطّه الكندي .

أدخل الكندي في مجال علم النفس — كما رأينا — نظاماً تمّ تكوينه على يد الاسكندر وغيره من شراح أرسطو من ذوي النزعة الأفلاطونية المحدثة . ولقد ظلّ هذا النظام يتمتع بالحياة بين تلاميذ الفلسفة من السريان ، ثم ازداد تطوّراً ابتداء من هذه النقطة على أيدي خلفاء الكندي . أما في مجال الميتافيزيقيا فقد كانت الحال مختلفة : فالظاهر أن الكندي هو الذي أدخل مسائل ما وراء الطبيعة إلى العالم الإسلامي ، إلاّ أن من الواضح أنه لم يتفهّم تماماً معالجة أرسطو

لهذه المسائل . وهذه المسائل التي ضمّنها آراءه في الحركة والزمان والمكان كان أرسطو قد عالجها في الكتب الرابع والخامس والسابع من « الطبيعيات » الذي ترجمه حنين بن اسحق ، معاصر الكندي ، كما عالجها في « الميتافيزيقا » الذي لم يكن له ترجمة عربية حتى ذلك الحين ؛ وهذا ما يدفعنا إلى الظن بأن الكندي لا بد أن يكون قد اطلع على النص اليوناني لهذا الكتاب .

أما رسالة الكندي في الجواهر الخمسة فتعالج الآراء في الحالات الخمس أي الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان . ويعرّف أولاً الهيولى بأنها التي تتلقى الجواهر ، إلاّ أنها ليست صفة أو سجية يمكن أن يتلقاها شيء آخر . وهكذا إذا ما فُقدت الهيولى لا يبقى أي وجود للجواهر الأربعة الأخرى بالضرورة :

ثانياً : الصورة ، وهي على نوعين : الصورة الأساسية ، وهذه لا تنفصل عن المادة ؛ والصورة المكتسبة ، وهي التي تميّز الشيء نفسه من بقية الأشياء من حيث المادة والكم والكيف والعلاقة والمكان والزمان والوضع والحال والحركة والعاطفة ، أي مقولات أرسطو العشر . وهذه الصورة هي القوة التي تولّد الشيء من الهيولى ، كما تتولّد النار من تطابق اليبوسة والحرارة : فالهيولى هي في اليبوسة والحرارة ، أما الصورة فهي النار . وبدون الصورة تكون المادة موجودة بالقوة ، وتكون شيئاً عندما تتخذ صورة . ويشير دي ڤو De Vaux في كتابه (ابن سينا ، ص ٨٥) بأن هذا التشبيه يظهر أن الكندي لم يستوعب ما عناه أرسطو بشكل صحيح .

ثالثاً : الحركة ، وهي ستة أنواع ، إثنتان منها متغايرتان في المادة ، فإما الكون وإما الفساد ، أي إما الإنتاج وإما الفناء ، واثنتان متغايرتان في الكم زيادة أو نقصاناً ، وواحدة متغايرة في الكيف وأخرى في النقلة من الموضع .

رابعاً : الزمان ، وهو نسيب الحركة ، إلاّ أنه يستمر أبداً في اتجاه واحد فقط . إنه ليس الحركة عينها ، ولكنه قريب لها ، ذلك أن الحركة تظهر

الاختلاف في الاتجاه . فالزمان لا يعرف إلاّ بما « قبل » أو ما « بعد » ، فهو كحركة تسير في خط مستقيم وعلى معدّل واحد . وهكذا لا يمكن التعبير عن الزمان إلاّ على أنه سلسلة من الأعداد المستمرة .

خامساً : المكان ، وهو ما قال بعضهم إنه يفترض أن يكون جسماً . إلاّ أن أرسطو ردّ هذا القول ، ذلك أن المكان في نظره – هو السطح الذي يغلّف الجسم ، فإذا ما تفلّت الجسم بعيداً لا ينقطع المكان عن الوجود ، لأن الجسم الخالي يمتلىء بأي جسم آخر كالهواء أو الماء أو غيرهما مما له نفس السطح المغلّف . ويمكننا الجزم بأن الكندي يظهر ركاكة أو عدم نضج في معالجة هذه الآراء ؛ غير أنه كان أول من وجّه الفكر العربي هذه الوجهة . وهذا الامر أدّى إلى ظهور موقف جديد من عقيدة الخلق الموحى بها لدى الذين جاءوا بعد الكندي .

والكندي – أو « فيلسوف العرب » كما جرت تسميته – (والمتوفى حوالي عام ٢٦٥ هـ) يقدم لنا خير وصف للفرق الإسلامية التي كانت موجودة في نهاية القرن الثالث للهجرة ، وذلك من خلال لقائه لها أثناء أسفاره . ولقد نشر هذا الوصف في المجلد الثاني من كتاب دي غوجه

(Bibleotheca Geographum Arab, Leiden, 1873)

أما الفيلسوف العظيم الذي جاء بعد الكندي فكان محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي [1] (المتوفى سنة ٣٣٩هـ) ، وهو ذو أصل تركي . « وهو أكبر فلاسفة المسلمين، صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من

(١) هكذا ورد اسم الفارابي في تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي وتاريخ مختصر الدول لابن العبري ومفتاح السعادة لطاش كبري زادة وتاريخ ابن أبي عدسة وتاريخ الحكماء للقفطي والشذرات ؛ ومحمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان في عيون الأنباء وكشف الظنون وكتابخانه دانشكاه تهران . ومحمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ في سير النبلاء وعيون التواريخ . أما اسمه في فهرست ابن النديم فهو محمد بن محمد بن محمد بن طرخان . (المترجم)

العلوم ؛ ولم يكن فيهم (أي المسلمين) من يبلغ رتبته في فنونه [1] ، والرئيس أبو علي بن سينا بكتبه تخرّج وبكلامه انتفع في تصانيفه . (ابن خلكان ج ٣ ص ٣٠٧) . ولد في فاراب أو أطرار [2] بالقرب من بلاساغوم [3] . وكان كثير الأسفار . وجاء بغداد خلال تجواله ، ولكنه لما كان لا يعرف العربية في ذلك الحين فقد استحال عليه دخول الحياة العقلية في تلك المدينة . وهكذا فقد انصرف بادىء ذي بدء إلى تعلم العربية ، ثم تتلمذ على يد الطبيب النصراني متى بن يونس الذي كان في ذلك الحين شيخاً مسناً ، ودرس عليه المنطق . ثم رحل بعد ذلك إلى حرّان للاستزادة في دراسته . وهناك التقى الفيلسوف النصراني يوحنا بن خيلان ، فاستمرّ في صناعة المنطق تحت اشرافه . وبعدها قفل راجعاً إلى بغداد حيث بدأ العمل في فلسفة أرسطو . ولقد قرأ خلال دراسته كتاب النفس De anima مائتي مرة ، وكتاب الطبيعيات Physics أربعين مرة . وكان همّه الأكبر – على كل حال - هو المنطق ، وشهرته ترتكز بصورة رئيسية على تصانيفه في هذا الميدان . ومن بغداد انتقل إلى دمشق . ومنها إلى مصر ، ثم عاد إلى دمشق واستقرّ فيها بقية حياته . وكانت امبراطورية خليفة بغداد قد بدأت بالتفسخ إلى دويلات عدة – كما جرى الحال بالنسبة للأمبراطورية الرومانية تماماً – وبدأ موظفو الخليفة بإنشاء إمارات شبه مستقلة تخضع للسيطرة الإسمية للخليفة ، وبتكوين أسر مالكة . وهكـذا ركّز الحمدانيون الشيعة – الذين بدأوا بممارسة الحكم في الموصل سنة ٢٩٣هـ – أنفسهم في حلب سنة ٣٣٣ ، ونالوا شهرة ومنعة عظيمتين كقادة استطاعوا

---

(١) النص كما ورد في وفيات الأعيان هو : « صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم . وهو أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من يبلغ رتبته في فنونه .. »
(المترجم)

(٢) في وفيات الأعيان : أطراز . أما في معجم ياقوت فهي آطرار ، وبعضهم يقول أترار . (المترجم)

(٣) في وفيات الأعيان ومعجم البلدان لياقوت « بلاساغون » ، وهي أحد الثغور وراء نهر سيحون بالقرب من كاشغر ، وهي من المدن العظام في تخوم الصين . (المترجم).

التغلب على أباطرة بيزنطة . وفي عام ٣٣٤هـ (٩٤٦م) استولى الأمير الحمداني سيف الدولة على دمشق ، فعاش الفارابي في كنفه . وكان أهل السنة في ذلك الحين رجعيين بشكل ظاهر ، أما الحكام الشيعة المتفرقون فقد أظهروا أنفسهم كحماة للعلم والفلسفة .

عاش الفارابي في دمشق منفرداً بنفسه ، وكان يمضي معظم وقته على ضفاف جدول من الجداول العديدة التي كانت تشكل ظاهرة خاصة بالمدينة ، أو عند مشتبك رياض ، وكان يلتقيه عندها أصدقاؤه وتلاميذه . وكان معتاداً الكتابة في أوراق سائبة «فلذلك جاءت أكثر تصانيفه فصولاً وتعاليق . ويوجد بعضها ناقصاً منثوراً . وكان أزهد الناس في الدنيا ، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن. وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم ، وهو الذي اقتصر عليها لقناعته » . (ابن خلكان ج ٣ ص ٣٠٩ — ٣١٠) .

ألّف الفارابي عدة شروح وتعليقات تناول فيها كتب المنطق التي هي تسعة في تعدادها ، وهي :

١ — إيساغوجي أو المدخل لفرفريوس .
٢ — قاطيغوراس أو المقولات .
٣ — العبارة أو التفسير أو باري أرمينياس .
٤ — القياس الأول أو التحليلات الأولى أو أنالوطيقا الأولى .
٥ — البرهان أو التحليلات الثانية أو أنالوطيقا الثانية .
٦ — الجدل أو طوبيقا .
٧ — المغالط أو السفسطة .
٨ — الخطابة أو ريطوريقا .
٩ — الشعر أو بيوطيقا .

كما ألّف أيضاً « كتاب التوطئة في المنطق » و « مختصر كتاب النذر » .

وكان عمله الأساسي – كما سبق لنا أن أشرنا – يكمن في عرض المنطق . وكان له بعض الاهتمام بعلم السياسة فنشر خلاصة لنواميس أفلاطون . وهذه الخلاصة تحل في الغالب محل السياسة في النسخة العربية من قانون أرسطو . أما في الأخلاق فقد كتب تعليقاً على الأخلاق النيقوماخية لأرسطو . إلاّ أن النظرية الأخلاقية لم تستحوذ اهتمام الطلبة العرب بشكل عام . وألف الفارابي في مجال العلم الطبيعي فكتب تعليقات على « الطبيعيات » و « الآثار العلوية » و « السماء والعالم » لأرسطو ؛ كما ألف رسالة « في أن حركة الفلك سرمدية » . وأما عمله في مجال علم النفس فيمثله « كتاب شرح مقالة الاسكندر في النفس » ، بالإضافة إلى رسائله « في النفس » و « قوة النفس » و « كتاب الواحد والوحدة» و « العقل والمعقول » ؛ وبعض هذه قد تداولته الأيدي فيما بعد على شكل ترجمات لاتينية تعود في تاريخها إلى القرون الوسطى ، وظل يعاد طبعها حتى القرن السابع عشر ، من مثل ((De intelligentia et de intelligibili, Paris, 1638)) .
وأما في حقل الميتافيزيقيا فكتب رسائل في « المادة » و « الزمان » و « المقاييس » و « الخلاء » . وألّف في الرياضيات « شرح كتاب المجسطي » لبطليموس ؛ ورسالة في مسائل مختلفة مما جاء به إقليدس . وكان شديد الخماس للنظرية الأفلاطونية المحدثة القائلة باتفاق تعاليم أرسطو وأفلاطون في الجوهر رغم الاختلاف فقط في التفاصيل السطحية وطرائق التعبير ، ولذلك تراه يكتب كتاباً « في اتفاق آراء أرسطوطاليس وأفلاطون » ، وآخر « في الفلسفة قبل أرسطوطاليس وأفلاطون » . وفي رسائله « في الرد على جالينوس » و « الرد على ابن النحوي »[1] ينتقد آراء أولئك الشراح ، ويحاول الدفاع عن الأرسطوطاليسية التقليدية بجعلهم المسؤولين عن التناقض الظاهر بينها وبين تعاليم الوحي المنزل . وكان للفارابي اهتمام بالعلوم الغيبيّة أيضاً كما يبدو من رسائله « في الجن وحال وجودهم » وفي « ضرب الرمل » و «الرؤيا» . أما رسالته في الكيمياء والمسماة

(١) ابن النحوي أو يحيى أو يوحنا النحوي هوالذي يسميه الغربيون John Philoponus (المترجم)

« كيمياء الطبخ » فقد صنفت على أساس أنها مؤلف في العلوم الطبيعية وكرسالة في السحر في آن معاً . وكان هذا الاتجاه اليائس هو الذي اتخذته الكيمياء العربية طريقاً لها . ولقد صنف الفارابي أيضاً عدة مؤلفات في الموسيقى . (راجع الترجمات اللاتينية لبعض رسائل منتقاة للفارابي في :
Schmolders : Documenta Philo. Arab. Bonn., 1836)

وكما كنا قد أشرنا من قبل ، إن أهمية الفارابي الأولى تتركز في كونه معلماً للمنطق ، فالقسم الأوفر مما كتبه إنما هو في الواقع مجرد إعادة عرض للخطوط العامة لمنطق أرسطو وشرح لقوانينه . غير أن دي فو وجّه اهتمامنا في كتابه (Avicenne pp. 94-97) لظواهر الفكر الأصيل عند الفارابي في « رسالة في الرد على بعض المسائل » .

والفارابي سلّم كالكندي بأن أثولوجيا هي عمل أصيل لأرسطو ، وأثر هذه واضح عنده . وفي رسالته « في العقل » يقدم لنا تحليلاً دقيقاً للطريقة التي تستعمل بها كلمة « عقل » في الحديث العام وفي البحث الفلسفي . فقولنا « رجل عاقل » تعني ، في اللغة ذات المدلول العام ، رجلاً يُعتدّ بحكمه ، لأنه يستعمل قدرته على التمييز بطريقة قويمة ليفصل بين الحق والباطل ؛ فهو يمتاز من هذه الناحية على الرجل الذكي الذي يسخّر فكره في نسج الأحابيل الشريرة . أما المتكلمون فيستخدمون كلمة « عقل » ليدلّوا بها على قوة اختبار صحة الكلام ، فإما أن يقبل العقل الكلام على أنه حق أو يرفضه باعتباره باطلا ومحالا . أما في « التحليل » فيستعمل أرسطو كلمة « عقل » ليعني بها القوة التي بمقدورها يستطيع الإنسان الوصول إلى معرفة معينة بالحقائق البدهية Axioms والحقائق العامة المجردة دونما حاجة إلى برهان ، ويبيّن الفارابي أن هذه القوة هي جزء من النفس يحلّ فيه الحدس ، وبامكانه بالتالي الوصول إلى مبادىء العلوم التأملية Speculative ، أي أن سبب التعقل الذاتي — وهذا الاصطلاح قد استخدم في كتاب النفس — هو « النفس الناطقة » التي يعتبرها الاسكندر الأفروديسي فيضاً من الله . ويسير الفارابي على خطى

الكندي فيتكلم عن قوىً أو أجزاء أربعة في النفس هي : العقل بالقوة أو العقل الكامن ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد ، والعقل الفعّال . أما الأول فهو العقل الهيولاني ، أي العقل القابل ، أو قدرة الرجل على فهم ماهية الأشياء المادية بتجريد تلك الماهية عقلياً من مجمل الأعراض المختلفة التي تقترن بها تلك الماهية في الإدراك ؛ وهو مساوٍ تقريباً « للحس المشترك » عند أرسطو . أما « العقل بالفعل » فهو القوة الممكنة التي تصبح بالفعل وتقوم بهذا التجريد . وأما « العقل الفعّال » فهو القوة الظاهرة ، أي الفيض من الله القادر على إيقاظ القوة الكامنة في الإنسان ونقلها إلى الفعل . و « العقل المستفاد » هو العقل المنتقل إلى الفعل والمتطور بوحي من العقل الفعّال . وهكذا فإن نسبة العقل بالفعل إلى العقل بالقوة كنسبة الصورة للهيولى . غير أن العقل الفعّال يأتي من الخارج ، فيتلقى العقل بواسطته قوىً جديدة بحيث « يحصّل » منتهى فعاليته ، أي يصبح « مستفاداً » .

ويبدو الفارابي من خلال فلسفته مسلماً ورعاً ، فلا يحبّذ الإيمان بعلم النفس الأرسطي على حساب عقيدة القرآن ، إذ إن المعتقد السالف للإسلام — شأن معظم الأديان — إنما هو تراث يعود إلى عقيدة « النفس الحيوية » animism البدائية التي تعتبر أن سبب الحياة شيء مادي تماماً — رغم أنه غير منظور — يسمى الروح ؛ فالشيء حي طالما أن الروح موجودة ، فاذا غادرته مات . وكان هذا تفسير جميع الحركات أيام الإيمان بعقيدة النفس الحيوية بشكلها المبكر : فالسهم المارق له « روح » طالما أنه يتحرك ، فإذا فارقته الروح أو طلبت الراحة توقف عن الحركة . وهذا يعني عدم الإيمان بخلود النفس أو التصاقها بشخصية معينة . وكانت الحياة تعتبر بكل بساطة نوعاً من المادة شديدة الخفة واللطف (أي أنها لا تلمس) ، ولكنها قائمة بذاتها كلياً . أما ما يمكن تسميته بنظرية « الأشباح » فهو مرحلة متأخرة من التطور ، حيث كان الناس يؤمنون بأن النفس حين تفارق الجسد تحتفظ بشخصية مميّزة لها صورة وبعض حواس الجسد الذي كانت تحل فيه في السابق على الأقل . وكانت هذه

هي المرحلة التي توصل إليها علم النفس عند العرب عشية ظهور الإسلام .
وكانت العقيدة الأرسطية تقول بأن النفس تحوي قوى ً أو أجزاء مختلفة كتلك المشتركة بينها وبين عالم النبات ، ومثل القوى المشتركة بينها وبين الأنواع الدنيا من الحيوانات ؛ أو بكلمة أخرى : القوى الغاذية والمولّدة ، وجميع الإدراكات الحاصلة عن استعمال الحواس ، ومثلها أيضاً جميع التعميمات الفكرية In-tellectual Generalizations الناتجة عن استعمال تلك الحواس ؛ جميع هذه أشياء بالقوة كامنة في الجسم الهيولاني . وهذه الفكرة قريبة جداً من المادية الحديثة في مفهوم علم النفس . وهذا لا يناقض مبدأ الإيمان بالله الذي هو المصدر الأول لجميع القوى الموجودة — رغم أن هذه فكرة شراح أرسطو وليست من أفكاره شخصياً — كما أنها لا تنقض عقيدة النفس أو الروح الخالدة والمنفصلة عن البدن ، والتي توجد في الإنسان بالإضافة إلى ما يمكن أن نصفه بنفس نباتية وأخرى حيوانية . وهذه الروح أو النفس الناطقة ، والتي تدخل البدن من الخارج ، ولا توجد الاّ في الإنسان فقط ، هي الخالدة . وعقيدة كهذه تخلق مضيقاً بين الإنسان وسائر المخلوقات لا يمكن عبوره ، وتفسّر كيف أضحى من المستحيل على الذين تشكلت أفكارهم حسب فلسفة أرسطو — سواء في الإسلام أم في الكنيسة الكاثوليكية — التسليم « بحقوق » الحيوانات ، رغم أنهم مستعدون لاعتبـــار الإحسان نحوها فرض واجب . بل وأكثر من هذا ، إن النفس أو الروح الناطقة المطاقة الرفيعة في العقيدة الأرسطية ، والخالصة من كل ما يمكن أن تشارك به الكائنات الأدنى منها ، وحتى من جميع ما يمكن أن يتطور من أي شيء بامكان الحيوان امتلاكه ، أقول : إن هذه النفس هي الجزء الوحيد من الإنسان القادر على الخلود . وروح كهذه مفارقة للبدن ولجميع وظائف النفس الحيوانية الدنيا لا تستطيع أن تتوافق مع صورة الحياة المستقبلة ، كما هي مصورة في القرآن ، إلاّ بجهد

جهيد [1] . بل وأكثر من هذا ، إن القرآن يعتبر الحياة المستقبلة ناقصة ما لم تتحد الروح مع البدن ثانية . وهذه إمكانية لا يتصورها الفلاسفة الأرسطيون إلا بصعوبة بالغة . فالعقيدة الأرسطوطاليسية تصوّر النفس الحيوانية لا ككائن غير منظور ، بل كمجرد صورة لقوة في البدن ؛ والموت في اعتبارها لا يعني ابتعاد النفس ، بل انقطاع وظائف القوى الجسمانية ، تماماً كمثل توقف الاحتراق في شمعة أطفئت ، إذ إن اللهب لا يبتعد عن الشمعة ويستمرّ في الوجود على حدة ؛ أو كالانطباع الذي يخلفه ختم على الشمع ، والذي سرعان ما يختفي حالما يذوب الشمع ، ولا يبقى له حتى طيف وجود قائم بنفسه . أما الجزء الوحيد الخالد في الإنسان ، تبعاً لذلك ، فهو الذي يأتيه كفيض من العقل الفعّال . ولا بد من القول إن هذا الفيض ، عندما يتحرر من اتصاله بالجسم الإنساني والنفس الدنيا ، يصبح اتحاده بالمصدر الذي جاء منه ، والذي هو موجود في كل مكان ، أمراً لا بد منه . وهكذا فإن النتيجة المنطقية تكون ، بناء على هذا ، ليست نكراناً للحياة المستقبلة ولا لخلود الروح ، وانما هي نكران الوجود المستقل للنفس الفردية . وهذه النتيجة كانت ، في الواقع ، ما توصلت إليه الأرسطوطاليسية العربية . فعلماء الكلام الاسكلائيين ، سواء في الإسلام أم في المسيحية اللاتينية ، يهاجمون الفلاسفة لاعتبارهم أنهم

---

(١) ذلك أن الحياة الآخرة حافلة بالأوصاف المادية التي تصيب البدن ، من نعيم مقيم وجنات تجري من تحتها الأنهار وحور عين وسرر وآرائك وأنهار من لبن ومن عسل مصفى ومن خمر لذة للشاربين . كما أن النار حافلة أيضاً بالعذاب الجسدي من تبديل الجلود وشجر الزقوم والسعير وغير ذلك . راجع في أوصاف الجنة – على سبيل المثال – سورة المائدة ، آية ٨٥ ؛ سورة الأعراف الآيات ٤٢ – ٥٣ ؛ سورة ابراهيم ، آية ٢٣ ؛ سورة الصافات ، الآيات ٤٠ – ٦٠ ؛ سورة الزمر ، الآيات ٢٠ و ٧٣ – ٧٥ ؛ سورة الزخرف ، الآيات ٦٩ – ٧٢ ؛ سورة الدخان ، الآيات ٥١ – ٥٧ ؛ سورة الرحمن ، الآيات ٤٦ – ٧٨ ؛ سورة الواقعة ، الآيات ١ – ٤٠ ، سورة الإنسان ، الآيات ٥ – ٢٢ . أما في وصف النار فيستحسن مراجعة : سورة النساء ، الآية ٢١٠ ؛ سورة إبراهيم ، الآية ٥٠ ؛ سورةالعنكبوت ، الآية ٢٥ ، الصافات ، آية ٥٥ ؛ القمر ، أية ٤٨ ، المعارج ، الآيات ١٥–١٨ ؛ القارعة ، الآيات ٨–١١ ؛ فصلت ، الآيات ١٩ و ٢٤ و ٢٨ و ٤٠ ، الأنعام ، آية ١٢٨ ، هود ، آية ١٠٧ . (المترجم)

يقوضون دعائم الإيمان بالشخصية الفردية ويعارضون عقيدة البعث والحساب . ويجب أن لا ننسى في هذا المقام أن بعض معتنقي العقيدة الإسلامية قد خاضوا — في غمار عقيدة البعث والحساب — في تفاصيل فجّة اكثر مما حدث في المسيحية . أما الفارابي فلم يرَ إلى أين يمكن أن تقوده التعاليم الأرسطوطاليسية : إذ إن أرسطو بدا له سلفياً لأن عقائده بدت له أنها تدلل على خلود النفس .

ويشرح الفارابي نظريته في السببية في رسالة له بعنوان « فصوص الحكم » ، فيقول إن كل شيء يوجد بعد أن لم يكن موجوداً إنما يوجد بعلة يمكن أن تكون هي نفسها معلولة لعلة سابقة ؛ وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى العلة الأولى التي كانت دائماً ، ولا تزال ، ضرورية ، لأنها غير مسبوقة بأية علة أخرى . ولقد بيّن لنا أرسطو أن هذه السلسلة من العلل لا يمكن أن تكون لا نهائية . والعلة الأولى واحدة وأزلية ، وهي الله (راجع أرسطو : الميتافيزيقا ١٢ : ٧ وأفلاطون : طيماوس ٢٨) . والعلة الأولى كاملة لعدم تغيّرها ، ومعرفتها هي غاية الفلسفة ، ذلك أن كل شيء سيتضح إن عرفت علة كل شيء . والعلة الأولى هذه هي « واجب الوجود» الضروري لكل وجود آخر ، والذي هو ليس من جنس أو نوع أو فصل ، وهو الظاهر والباطن معاً ، والمتجلي والمتخفي في آن واحد ، لا تدركه قوة حسيّة مطلقاً ، إلاّ أنه معروف بصفاته ، وخير طريق لمعرفته معرفة استحالة البرهنة عليه . والفارابي بهذه المعالجة يخلط الفلسفة الحقيقية بالتصوف الذي كان يتطوّر بسرعة في أيامه في آسيا الإسلامية ، وخصوصاً بين جماعة الشيعة الذي كان على اتصال بهم . والله — من وجهة نظر الفلسفة — غير معروف ولكنه واجب — كما أن الأزلية والأبدية غير معروفتين إلا أنهما واجبتان — لأن الله فوق المعرفة . ولكن الله من نحو آخر أساس كل معرفة ، ذلك أن الحقيقة النهائية أساس جميع الأشياء الموجودة ، وكل معلول يشهد بوجود علّته .

والدليل على وجود الله مبني على حجتّي أفلاطون (طيماوس ٢٨) وأرسطو (الميتافيزيقا ١٢ : ٧) ، وقد استخدمهما فيما بعد ألبرتو الكبير Albertus

Magnus وغيره . ولقد جرى التمييز في الدرجة الأولى بين الممكن ، أي الموجود بالقوة ، والواجب . ولكي يخرج الممكن إلى حيّز الوجود يلزمه علّة فعالة . وواضح أن العالم مؤلّف ، ولذلك لا يمكن أن يكون هو العلة الأولى ؛ إذ إن العلة الأولى يجب أن تكون واحدة غير متعددة . وهكذا يتضّح أن العالم ناشىء عن علة غير ذاته. والعلة المباشرة يمكن أن تكون هي نفسها معلولة لعلة أخرى سبقتها . إلاّ أن سلسلة العلل هذه لا يمكن أن تكون لا نهائية ، كما أنها لا ترجع إلى ذاتها كالدائرة ؛ ولذلك كان لا بد أن نصل في النهاية ، إذا عدنا إلى الوراء ، إلى العلة الأولى التي هي غير معلولة ، والقائمة بذاتها ، وسبب الكل ، وهي موجودة لضرورة ليس لها باعث سواها . ويجب أن تكون العلة الأولى واحدة غير متغيّرة ، لا تلحقها الأعراض مطلقاً ، كاملة خيّرة ، وهي العاقل المطلق والمعقول المطلق والعقل المطلق . وهي تتصف بذاتها بالحكمة والحياة والعلم والإرادة والقوة والجمال والخير . وهذه ليست صفات مكتسبة أو خارجية ، ولكنها وجوه لماهيتها . وهي الإرادة الأولى والمريد الأول وموضوع الإرادة أيضاً . وغاية الفلسفة هي معرفة العلة الأولى هذه التي هي الله ، ذلك أنه لما كان الله علة كل شيء أصبح من الممكن فهم كل شيء وتفسيره بتعقل الله ومعرفته . ولما كان تفرّد العلة الأولى ووحدانيتها يتفق مع تعاليم القرآن ، فإن الفارابي يفسّر القرآن بمنتهى التصرّف ، بدافع من إيمانه العميق ، مفترضاً توافق العقيدة الأرسطوطاليسية وعقيدة القرآن . وأغرب جزء من فلسفة الفارابي هو الذي يستخدم فيه المصطلحات القرآنية كما لو كانت تتفق مع مصطلحات الأفلاطونية المحدثة ، بحيث أن اصطلاح قلم ولوح وغيرهما تمثل ما في الأفلاطونية المحدثة من هذه التعابير ... وهنا يمكن طرح السؤال التالي : إذا كانت الفلسفة — حتّى عند الفارابي — تتفق في الواقع مع العقيدة القرآنية ؛ فهل التباعد بينهما لم يكن ظاهراً في ذلك الحين بوضوح بحيث يلفت الانتباه ؟

وتأكيداً للتوافق بين تعاليم أرسطو وتعاليم الوحي ينكر الفارابي أن يكون

أرسطو قد قال بخلود المادة ، لأن هذا يتعارض مع عقيدة الخلق . فالمسألة كلها تعتمد إذن على ما يقصد بكلمة « خلق » Creation . أما الفارابي فيفترض أن الله خلق جميع الأشياء في لحظة واحدة غير معروفة في القدم ، ولم يتم الخلق مباشرة ، وإنما بواسطة العقل الفعّال . وفي هذا المعنى يقول أرسطو إن العالم موجود منذ القدم ، ولكنه كان موجوداً كشيء مخلوق . وبهذا يكون الخلق قد تمّ قبل الله ، وذلك من خلال « العقل » . ثم أدخلت الحركة التي بها بدأ الزمان ، لأن الحركة والزمان قد خرجا إلى الوجود سويّة ؛ فخرجت المخلوقات — التي كانت قائمة قبل ذلك في اللازمان timeless — من استتارها ودخلت تواً إلى عالم الواقع . فكلمة « خلق » تستعمل أحياناً لتعني هذا الظهور من همود اللازمان ، ولكن الأنسب أن تفهم هذه الكلمة على أنها تعني السببية التي هي ، بتقدمها على الزمان ، تدخل في القدم غير المعلوم في أزليته . وهذا هو ما يعنيه أرسطو حين يتحدث عن العالم على أنه قديم . وهكذا فإن القرآن وأرسطو على حق ، غير أن كلاً منهما يستعمل كلمة « خلق » ليعني بها شيئاً مختلفاً عما يعنيه الآخر .

وليس من الصعب المبالغة في تقدير أهمية الفارابي . فالواقع أن كل ما نلقاه فيما بعد عند ابن سينا وابن رشد موجود فعلاً في صلب مادة تعاليم الفارابي . غير أن هذين الفيلسوفين المتأخرين أدركا فقط أن نظام أرسطو لا يمكن أن يتفق مع العقيدة الإسلامية السلفية . وهكذا ، وبعد أن نفضا أيديهما من كل محاولة جادة للتوفيق (بين أرسطو والإسلام) أصبحا قادرين على التعبير عن نفسيهما بوضوح أكثر ، ومضطرين إلى حصر آرائهما في النتائج المنطقية . وعندما نستعرض محاولة الفارابي للتوفيق بين الحكمة والشريعة نرى من المهم المقارنة والمعارضة بمحاولة التوفيق التي قام بها الأشعري وغيره من مؤسسي الإسكلائية عند أهل السنة . ويجب أن لا يغرب عن البال أن بداية الإسكلائية كانت معاصرة للفارابي .

ولقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن الفارابي اختلط بجماعة الشيعة ، أي مؤيدي مطالب العلويين الذين لم يعترفوا قط بالخليفة الرسمي في بغداد . ولقد « اختفى » محمد المنتظر ، الإمام الثاني عشر من أئمة الشيعة الإثني عشرية أو المذهب الشيعي الأصيل ، في الفترة التي توفي فيها الكندي (حوالي سنة ٢٦٠هـ) . وفي عام ٣٢٠هـ ، أي في فترة نشاط الفارابي ، أصبح الأمراء البويهيون هم القوة المسيطرة على العراق . وفي سنة ٣٣٤هـ ، أي قبل وفاة الفارابي بخمس سنين ، استولى بنو بويه على بغداد ؛ وهذا ما جعل الخلفاء العباسيين يعيشون الـ ١٣٣ سنة التالية في نفس الظروف التي كان فيها ملوك الفرنجة يعيشون عندما كانوا يحاطون بأعظم مظاهر الأبهة ويعاملون بمنتهى الاحترام ، رغم أنهم ما كانوا أكثر من مجرد دُمى تحركها أيدي محافظي القصر . ومثل هؤلاء تماماً كان الخلفاء — الذين هم أنصاف باباوات وأنصاف أباطرة ، والذين كان توقيعهم كافٍ ليعطي مظهر الشرعية لحكم السلاطين حتى في مناطق الهند النائية — لا يملكون سوى الوظائف الاحتفالية ، إذ كانوا يعاملون كسجناء شرف من قبل الأمراء البويهيين الذين كانوا هم أنفسهم من الشيعة الإثني عشرية ، فكانوا بالتالي يعتبرون الخلفاء مجرد مغتصبين للسلطة . وكان الشيعة في هذه الفترة حماة الفلسفة ، أما أهل السنة التقليديون فقد اتخذوا موقفاً عكسياً .

وبالإضافة إلى الإثني عشرية ، الفرقة الشيعية المعتدلة ، كانت هناك فرقة أخرى أشد تطرفاً تعرف بالسبعية . وأصل هذه الفرقة أن الإمام السادس جعفراً الصادق كان قد سمّى ابنه اسماعيل خلفاً له ، ثم حرمه بعد ذلك — لأنه وجده في أحد الأيام مخموراً — وعين ابنه الثاني موسى الكاظم (المتوفى سنة ١٨٣) مكانه . إلاّ أن بعض الشيعة لم يقبل بهذا الأمر ، لاعتقادهم أن الإمامة ، التي هي حق إلهي تنتقل بالوراثة ، لا يمكن أن تنقل بالإرادة ؛ وهكذا فقد ظلوا موالين لاسماعيل . وفضل هؤلاء ، بعد وفاة اسماعيل في حياة أبيه ، أن ينقلوا ولاءهم إلى ابنه محمد ، وعدّوه الإمام السابع . ولقد ظلّ هؤلاء السبعيون فرقة غامضة متخفية حتى ظهرت حوالي عام ٢٢٠هـ ، بظهور

« عبدالله » ، وهو ابن طبيب عيون فارسي يدعى ميمون . ويبدو أنهم إما جعلوا عبدالله هذا عليهم رئيساً أو أنه ادعى لنفسه وراثة الأئمة ونظم أتباعه في نوع من الأخويات السرّية المؤلفة من سبع (وفيما بعد تسع) درجات للتنشئة . كما نظم جهاز دعاوة بشكل رائع جدا ، وذلك على غرار ما فعل الهاشميون قبل ذلك . ولقد أرسيت في الدرجات الأولى عقيدة « الباطن » ، أي التأويل الرمزي للقرآن ، كأساس لفهم مضمون الكتاب فهماً صحيحاً ؛ إذ إن المعنى الحرفي غالباً ما يكون غامضاً ، كما أنه يشير إلى أشياء لا تدرك في بعض الأحيان . وهذه العقيدة تنسب عادة إلى جعفر الصادق . وكان كل تابع من أتباعهم يُعلـّم في المراتب الأولى استحالة اكتشاف المعنى الحقيقي بالتأويل الشخصي ، وأنه لا بد له من معلم حجـّة — وهو الإمام — كي يستطيع تفسيره. ولما كان هذا الإمام متخفياً ، فقد أمكن أن يقوم بهذا العمل ممثله المفوض وهو المهدي عبدالله بن ميمون . وكان المعنى الباطني يكشف للطالب في الدرجات العليا . ولقد تبيـّن أن هذا المعنى برمته عبارة عن الفلسفتين الأرسطو طاليسية والأفلاطونية المحدثة بخطوطهما العامة ، بالإضافة إلى بعض العناصر المشرقية المعينة المستمدة من الزرادشتية والمزدكية . ولقد تمثلت هذه العناصر المشرقية بصورة رئيسية في العقائد التي تلقن في الدرجات المتوسطة . أما المراد في الدرجات العليا فهو الغنوصية [1] المحضة المبنية على أساس الفلسفة الأرسطية. وانتشر هذا المذهب الذي تشكل على هذا النحو وتطوّر ، ثم انقسم في النهاية . ولقد لاقت هذه الدعوة نجاحاً عظيماً في البحرين وفي المنطقة الواقعة عند التقاء نهري دجلة والفرات ، وعرف أتباعه هناك بالقرامطة ، نسبة لأحد الدعاة المشهورين الذي كان يحمل اسم قرمط . كما لاقى هذا المذهب النجاح أيضاً في عدن وما حولها ؛ غير أننا لا نعرف شيئاً عن تاريخها اللاحق هناك . وانتقلت البعثات

(١) الغنوصية : فلسفة تعود في أصولها إلى معتقدات متعددة ، وتهدف إلى تخليص الروح من المادة ، أي الجسد ، والتسامي بها . وكلمة غنوصية مشتقة من غنوص Gnosis ، أي المعرفة الرفيعة ذات الأسرار . (المترجم)

التبشيرية من عدن إلى شمال أفريقيا حيث أحرزت أعظم نجاح لها ، إذ أسس هناك عبيدالله ، أحد أحفاد عبدالله ، دولة مستقلة جعل عاصمتها القيروان (عام ٢٩٧هـ) . ومن القيروان انتقلت بعثة دعاوية إلى مصر التي كانت تعاني آنذاك من سوء الإدارة والحكم الشيء الكثير . وفي أيام كافور أرسل الرسميون المصريون دعوة صريحة إلى خليفة القيراوان يطلبون منه فيها دخول مصر . وفي النهاية احتل المعزّ ، حفيد عبيدالله ، مصر ، عام ٣٥٦ ، وأسس فيها الخلافة الفاطمية التي انتهت باستيلاء صلاح الدين عليها عام ٥٦٧ .

وهكذا انقسم مذهب السبعية جغرافياً إلى قسمين : واحد في آسيا ممثل بالقرامطة ، وآخر في أفريقيا تحت حكم الخلفاء الفاطميين . وكان معظم أعضاء الفرع الأسيوي من الفلاحين النبطيين . واتخذ هذا الفرع شكل جماعة ثورية ذات تعاليم شيوعية ، قاومت الدين الإسلامي بعنف شديد . ولقد هاجموا مكة [1] في النهاية ، بدافع من عداوتهم المهينة الوقحة ، وذبحوا العديد من أشراف البلد وعدداً من الحجاج الذين كانوا هناك ، كما سلبوا الحجر الأسود وأبقوه في حوزتهم عدة سنوات . وهكذا لم يعد للمذهب في أيدي القرامطة أية دعاوة لعقيدة فلسفية ، بل أصبح مجرد حركة ثورية ضد الدين . أما تاريخ الفرع الإفريقي فقد اتخذ وجهة مختلفة ، إذ إن الإستيلاء على دولة مهمة جلب معه الاحترام والتبجيل لتلك الجماعة ، فحلّ الطموح السياسي لديها محل الحماس الديني . ولما كانت جمهرة العامة من أهل السنة المتدينين ، فقد سمح للكثير من المعتقدات الغريبة أن تصل إلى القاعدة . وظل المريدون مع هذا يُقبلون في سلم التدرج ويُعلّمون . ورغم أن الحكام الفاطميين في مصر كانوا حماة أحراراً للإسكلائية ، إذ إنهم ابدوا بشكل عام موقفاً متسامحاً أكثر من معاصريهم من الحكام المسلمين ، إلاّ أنهم لم يقوموا بالتأكيد بحملة دعاوة

---

(١) كان أبو طاهر قائد الحملة على مكة ، وذلك سنة ٩٣٠ (٣١٨ هـ) ، وفيها سلب الحجر الأسود الذي ظل في أيدي القرامطة حتى أعيد عام ٩٥١ (٣٤٠ هـ) وذلك بفضل وساطة الخليفة الفاطمي آنذاك فيما يظهر . (المترجم)

بالجملة للعقيدة الأرسطية . أما سلك « الفلاسفة » الحقيقيين فقد انقطع في الحقيقة في مصر الفاطمية ، وذلك رغم وجود العديد من العاملين في حقل الطب البارزين هناك . وطلع من السبعيين أو الاسماعيليين في مصر فرعان مهمّان : فقرب نهاية خلافة الحاكم ، الخليفة الفاطمي السادس ، الذي ربما كان متعصباً دينياً ، أو مجنوناً ، أو مصلحاً دينياً ذا آراء سابقة لعصره بكثير من الزمن – أما شخصيته الحقيقية فهي إحدى المعضلات التي واجهها التاريخ– قلنا إنه قرب نهاية خلافة الحاكم نزل مصر بعض المعلمين الفرس ممن يؤمنون بتناسخ الأرواح وتجسّد الله ؛ ويبدو أن هذه العقائد كانت منتشرة بين الناس في ايران آنذاك . واستطاع هؤلاء اقناع الحاكم بأن الله قد حلّ فيه . وتبع التبشير بهذا الادعاء شغب قام بين الناس ، فهرب المبشرون إلى سورية التي كانت في ذلك الحين إحدى الولايات الفاطمية ، وأسسوا هناك فرقة لا تزال قائمة في لبنان باسم الدروز . واختفى الحاكم بعد ذلك ، فقال بعضهم إنه قتل ، وقال آخرون إنه التجأ إلى دير نصراني وعرف فيما بعد كراهب فيه ؛ أما بعضهم فيؤمن بأنه ارتفع إلى السماء . وظهر أكثر من شخص ليدّعي أنه الحاكم ، مؤكداً بأنه عاد من اختفائه . أما الفرع الآخر فقد كان له مفهوم فلسفي أكثر بالتحديد . ففي ايام المستنصر ، حفيد الحاكم ، جاء أحد المبشرين الاسماعيليين الفرس ، واسمه ناصر خسرو ، من خراسان إلى مصر . وبعد إقامة سبع سنوات فيها عاد إلى وطنه . ويبدو أن هذا مطابق لنوع من التجديد في الفرقة الاسماعيلية التي كانت تعتبر القاهرة في ذلك الحين مركزها الرئيسي ، وكان القرامطة قد انتهوا تماماً آنذاك . أما الحاكم ، فمهما كان شذوذه في نهاية حكمه ، فقد كان حامياً للإسكلائية ؛ وحسبه أنه أسس أكاديمية « بيت الحكمة » في القاهرة ، وأغناها بمكتبة كبرى ؛ كما كان هو نفسه معروفاً بأنه درس علم الفلك . أما عهد حفيده فكان العصر الذهبي للعلوم الفاطمية . والظاهر أن الشيعة في جميع أنحاء آسيا عرفوا طريقهم إلى مصر آنذاك .

وفي عام ٤٧١ زار مصر داعٍ أو مبشر آخر ، هو الحسن الصباح [1] ، تلميذ ناصر خسرو ، فاستقبله الداعي الكبير ، ولكنه لم يسمح له برؤية الخليفة . وبعد ثمانية عشر شهراً أجبر على ترك البلد والعودة إلى آسيا . وكان في القاهرة في ذلك الحين حزبان ، وكل منهما يتكون من أنصار كل من ابني الخليفة : نزار والمستعلي . وعرف ناصر خسرو والحسن الصباح بأنهما مؤيدان للابن الأكبر نزار . أما حاشية القصر فكانت تناصر الأصغر ، أي المستعلي . وعندما مات الخليفة في عام ٤٨٧ ، تفرعت الطائفة الإسماعيلية فرعين ؛ فقد ناصر المصريون والأفارقة المستعلي ، أما الآسيويون فقد أيدوا نزاراً . ولقد كان ناصر خسرو والحسن الصباح قد نظما هذه الجماعة أحسن تنظيم ، إذ كانوا يبشرون لبضع سنين خلت بحق نزار . وفي طريق عودته إلى بلـــده عام ٤٨٣ ، استولى الحسن الصباح على قلعة حصينة تدعى ألـَموت[2] ، أي « ما علمه النسر » (راجع براون : تاريخ الفرس الأدبي ، الجزء الثاني ، ص ٢٠٣ ، وخصوصاً الملاحظة ١٣) . وأصبح هذا الحصن المركز الرئيسي للنزاريين

---

(١) ولد الحسن بن علي بن محمد بمدينة الري . وهو ينتهي بنسبه إلى قبيلة حمير بجنوب اليمن . ولقد سمي الصباح نسبة إلى جده الأول صباح الحميري . زامل في حداثته – كما يذكر الكثير من المؤرخين – الوزير نظام الملك والحكيم عمر الخيام في الدراسة على الإمام الموفق . اتصل بالسلطان ملكشاه – بعدما قدمه الخواجه نظام الملك وزير السلطان إليه – ولكن ما لبث أن هرب إلى الري . وكان الحسن حتى ذلك الحين من الشيعة الإثني عشرية . وفي الري مال إلى المذهب الباطني وأصبح اسماعيلياً ، وبايع بعدئذ الخليفة الفاطمي في مصر على يد شخص يقال له مؤمن كان مجازاً من قبل الداعي عبد الملك العطاش المعروف في العراق . (المترجم)

(٢) اختلف المؤرخون في معنى كلمة ألموت ، فبعضهم يقول إنها تعني « وكر العقاب » ، وبعضهم يقول « ما علمه النسر ». وهذه الكلمة مخففة عن « أله آموخت » . وكلمة « أله » باللغة الديلمية معناها « عقاب » ، وآموخت معناها « علم » . وأصل هذه التسمية أن أميراً ديلمياً خرج يوماً للصيد فأطلق عقابه ، فحط على القمة التي أقيمت القلعة عليها فيما بعد ، ولما رأى الأمير أن ذلك الموضع مناسب لبناء قلعة عليه ، بنى القلعة وسماها « أله آموخت » ثم حرفت فأصبحت « ألموت » أما استيلاء الصباح على هذه القلعة فيشبه قصة استيلاء ديدون أخت بيجماليون على الأرض التي بنت عليها قرطاجة في أفريقيا . (المترجم)

أو الحشاشين الذين ظهروا بشكل بارز في تاريخ الصليبيين . ولقد كانت لهم عدة حصون جبلية ، وكانت كلها تحت سيطرة « شيخ الجبل » كما سماه الصليبيون وماركو بولو ، وكان يقيم في ألموت . واستمرّ هؤلاء المشايخ أو سادة النظام العظام يتعاقبون ثمانية أجيال ، حتى وقعت ألموت في أيدي المغول عام ٦١٨هـ (١٢٢١م) وقتل آخرهم [1] ؛ فامتد النظام والهلوع إلى سوريا . وكان الفرع السوري هو الذي احتك أكثر ما احتك بالصليبيين القادمين من أوروبا .

ونجد في هذا النظام مراتب للتنشئة متدرّجة كالتي كانت في القديم . « فاللصقاء » أو الملازمون ليس لهم من معرفة العقائد الحقيقية للجماعة سوى حظ ضئيل . وبهؤلاء يرتبط « الفدائيون » أو الملتزمون بالطاعة العمياء ، والمستعدون أبداً للثأر من أي كان لدى أدنى إشارة من رؤسائهم . وهؤلاء الرجال هم الذين أطلق عليهم الصليبيون خاصة اسم « الحشاشين » أي ملمني الحشيش ، مشيرين بذلك إلى النبات الهندي الذي كانوا يستعملونه كوسيلة للوصول إلى الغبطة العظمى . ويلي هؤلاء وأولئك « الرفاق » . وفوق هؤلاء في الدرجة تأتي حكومة دينية مكونة من « الدعاة » ، أي المبشرين ، والمبشرين الرؤساء « الدعاة الكبار » والمبشر الأعلى « داعي الدعاة » . وكان لهذه الجماعة برمتها مظهر الشؤم في أعين كافة الناس الخارجين عنها : فجرائم الفدائيين كانت ترتكب عادة في ظروف مؤثرة ودراماتيكية ، ثم الإلحاد المأثور عن أصحاب الدرجات العليا . وهذا كاف بحد ذاته لحمل الناس على النظر إليهم هذه النظرة . وبالإضافة إلى هذا كان الرعب الذي كان الناس ينظرون إليهم من خلاله في تزايد بفعل الحوادث التي أظهرت أنه كان لهم عيون وأناس متعاطفون معهم في جميع النواحي . وكان أصحاب الدرجات

---

(١) كان ركن الدين خورشاه آخر خلفاء الحسن الصباح . ولقد هدمت قلاع الاسماعيليين في رودبار – بما فيها ألموت – وسويت مع الأرض باستيلاء هولاكو عليها .

(المترجم)

العليا هم الورثة الحقيقيون للنظم الإسماعيلية القديمة وطلبة العلم والفلسفة المتحمسون . وعندما استولى المغول ، بقيادة هولاكو ، على ألموت عام ٦٥٤ (١٢٥٦م) وجدوا مكتبة عامرة ومرصدا مع مجموعة من الآلات الفلكية الثمينة . وكان استيلاء المغول يعني سقوط الحشاشين ، رغم أن الفرع السوري استمرّ في العيش في شكل أكثر تواضعاً . ولا يزال لهذا المذهب أتباع حتى في وقتنا الحاضر ، وهؤلاء مبعثرون في آسيا الوسطى ، وفي ايران والهند . وآغا خان هو سليل ركن الدين خورشاه آخر شيوخ ألموت .

وهكذا فإن هذه الحركة بدأت بعبدالله بن ميمون الذي يبدو أن قصده الأصلي كان إنشاء دين فلسفي رفيع كما أظهر ذلك أرسطو والأفلاطونيون المحدثون . ولحماية هذا المعتقد المستور ، الذي لا يُكشف إلاّ للمتمرنين ، كان لا بد من صبغة وصفة المذهب الشيعي الذي أخرج العديد من الفرق الغريبة . أما المعتقدات الباطنية بين جماعة القرامطة فقد أُجبرت على اتخاذ شكل مزيَّف ، ذلك أن الذين أطلعوا عليها ، والذين وصل إليهم هذا المذهب في النهاية ، كانوا من جماعة الفلاحين الأميين . أما الإسماعيليون في دولة مصر الفاطمية فقد خففوا من غلواء هذه المعتقدات لأن الاعتبارات السياسية فرضت على أولي الأمر التوفيق بينها وبين عقلية الإسلام التقليدية . أما عند الحشاشين فكان حصر هذه المعتقدات — كما يبدو — في ذوي الدرجات العليا من المريدين مؤدياً إلى حركة تطوّر عقلي عظمى ، وذلك رغم اتصال هذه المعتقدات بنظام يظهر التعصب الشديد ، ويستعمله القادة دون تحسّب كي يحيوا حياتهم كلها في عزلة فلسفية ، وبمأمن من الأخطار التي كانت تحيق بهم .

وقبل أن نترك هذا الموضوع الخاص الذي يبيّن العناية بنشر الفلسفة كعقيدة مستورة ، نرى لزاماً علينا أن نشير إلى جمعية عرفت بجماعة « إخوان الصفاء ». ونحن لا نعرف شيئاً البتّة عن علاقة هذه الجمعية بجماعة عبدالله بن ميمون ،

إذ من الممكن أن تكون هذه العلاقة أكثر من مجرد كونهما معاصرتين وذات أهداف متقاربة : فقد قيل إن هذه الأخوية تمثل التعاليم الأصيلة لمذهب عبد الله . وكانت هذه الجمعية مقسمة إلى درجات أربع ، إلاّ أن عقائدها قد نشرت بحرية منذ زمن مبكّر . ونحن لا نعرف ما إذا كان هذا التبشير العام بتعاليمها جزءاً من الخطة الأساسية أم أن الظروف أجبرتهم على ذلك . وظهرت هذه الجمعية علانية حوالي عام ٣٦٠ ، أي بعد مضي نيّف ومائة سنة على تأسيس عبدالله لمذهبه ، وبعد احتلال الفاطميين لمصر بوقت قصير ، وبعدما أعاد القرامطة الحجر الأسود المقدس الذي سرقوه إلى « بيت الله » في مكة ببعض الوقت . ويبدو أننا نميل لأن نعتبر أن هذه الجمعية يمكن أن تكون حركة إصلاح للاسماعيليين من جانب الذين كانوا يودّون العودة إلى الأهداف الأصيلة للحركة .

وظهر الأثر المنشور لهذه الأخوية في سلسلة مؤلفة من إحدى وخمسين رسالة بعنوان « رسائل إخوان الصفاء » ، وهي تشكل موسوعة للفلسفة والعلوم كما كانا معروفين للناطقين بالضاد في القرن الرابع للهجرة . وهذه الرسائل لا تقدم أية نظريات جديدة ، وإنما تزودنا فقط بكتاب يعرض المادة المتداولة . ولقد طبع النص الكامل لهذه الرسائل في كلكتا ، في حين أن البروفسور ديتريشي نشر أجزاء من هذا المؤلف الضخم بين عامي ١٨٥٨ و١٨٧٢؛ ولقد أتبع هذه في عامي١٨٧٦و١٨٧٩ بمجلدين أحدهمابعنوان، العالم الأكبر Makrokosmos والآخر بعنوان ، العالم الأصغر Mikrokosmos ، وهما يتضمنان خلاصة لهذا الأثر كله . ويبدو أن الشخصية الموجهة في عمل هذه الموسوعة كانت زيد بن رفاعة ، كما اشترك معه أبو سليمان محمد البستي وأبو الحسن علي الزنجاني وأبو أحمد المهرجاني والعوفي . ولكن هذا يجب أن لايجرّ إلى القول بأن هؤلاء كانوا مؤسسي الأخوية كما ظنّ بعضهم .

يعنى قسم كبير من رسائل الإخوان بالمنطق والعلوم الطبيعية . أما حينما

تعالج الرسائل الميتافيزيقيا وعلم النفس أو الإلهيات فنجد آثاراً واضحة جداً للعقائد الأفلاطونية المحدثة كما هي عند الإسكندر الأفروديسي وكما نضجت عند أفلوطين . فالله — كما نقرأ في رسائلهم — فوق كل معرفة وفوق جميع مقولات البشر . ومن الله فاض « العقل » ، وهو الفيض الروحي الكامل الذي يحوي صور جميع الأشياء . ومن « العقل » تخرج النفس الكلية ، ومن هذه هذه النفس تخرج الهيولى . وعندما تصبح الهيولى قادرة على تلقي الصور تصبح مادة ثانوية ، ومنها يخرج العالم . والنفس الكلية تتخلل المادة كلها ، كما أنها هي نفسها قائمة بفيضها المستمرّ من « العقل » . والنفس الكلية هذه التي تتخلل الأشياء كلها تبقى مع هذا واحدة ؛ في حين أن لكل فرد نفساً جزئية هي مصدر القوة والطاقة فيه . وهذه النفس الجزئية ذات درجة متفاوتةمن المقدرة العقلية. أما اتحاد النفس والمادة فمؤقت ، ذلك أن النفس تميل ، بدافع من الحكمة والإيمان ، إلى التحرر من الأغلال المادية ، والدنو بالتالي من النفس الحاضرة أو « العقل » . وهدف الحياة الحقيقي هو انعتاق النفس من المادة كي يمكن للنفس الأم أن تمتصّها ثانية ،فتقترب بالتالي من الإله . وهذا كله ليس إلاّ إعادة لتعاليم الفارابي والأفلاطونيين المحدثين ، وربما أضيفت إليها ألوان طفيفة من التصوف ؛ كما أنها مشروحة بشكل أقل منطقاً ووضوحاً مما هي في تعاليم الفلاسفة . والصبغة العامة لإخوان الصفاء تظهر الميل عندهم إلى القول بوحدة الوجود ، وهو مذهب قريب مما لاحظناه عند بعض المعتزلة . فالله — جل جلاله — خارج الكون ، أو الأرجح في عالم معيّن لا يعرفه الإنسان ، ولن يتمكن من معرفة أي شيء عنه تعالى . وحتى « العقل » موجود أيضاً في عالم هو غير الذي تعيش فيه النفس البشرية . أما النفس الكلية التي تتخلل الأشياء كلها فهي فيض من الروح ، وهذه الروح بدورها تفيض من الله غير المعروف. وبمقارنة هذا القول بتعاليم الكندي والفارابي نرى أنها جميعاً مبنية على نفس المادة ، غير أن هذا الأمر الذي أصبح ديناً قد خرج عن عقيدة القرآن الصحيحة . ولكن هذا النقض للدين عند الفارابي يأتي دون وعي ، رغم أنه

كامل كلياً في الواقع . أما الذين خلفوه فنرى عندهم التبرير العقلاني الكامل لهذا النقض . وبالمقارنة مع التصوف نرى أوجه الشبه السطحي قريبة جداً للدرجة أن التصوف يستعير قسماً كبيراً من التعابير الفلسفية كتعابير الأفلاطونية المحدثة مثلاً . أما في الحقيقة فثمة اختلاف أساسي : فرسائل إخوان الصفاء تعتبر أن هدف الحياة هو انعتاق النفس من المادة ؛ أما الغاية النهائية فهي امتصاص النفس الكلية لهذه النفس ثانية . غير أنهم يعتبرون هذا الانعتاق نتيجة للقوة العقلية ، بحيث يكون خلاص النفس في الحكمة والمعرفة ؛ وهما ناتجتان عن العقل . أما التصوف فهو روحي بشكل آخر : فرغم أنه يرنو إلى الهدف ذاته ، غير أنه يعتبر الحكمة وسيلة للوصول ولكن بمعنى الإيمان الديني كما هو لدى النفس المكرّسة للعبادة ، وليس كالحكمة الحاصلة من الدراسة العقلية .

ويبدو أننا على حق بقولنا إن التصوف هو الوريث لتعاليم الفارابي الفلسفية ولتعاليم إخوان الصفاء ، على الأقل في آسيا . ويظهر أن التعاليم الفلسفية قد اختفت في آسيا بعد الربع الأول من القرن الخامس للهجرة . ولكن هذا الاختفاء كان ظاهرياً ، إذ ظلّت مستمرة في مادتها في التصوف . ويمكننا القول إن التغيير الأساسي يكمن في المعنى الجديد الذي أعطي « للحكمة » التي لم تعد تمثل الحقائق العلمية والتأملات الحاصلة عن طريق العقل ، بل أضحت تعني معرفة الله معرفة فوق العقل . وهذا ربما يمثل التأثير الهندي في العناصر ذات الأصل الهلليني .

وصلت تعاليم إخوان الصفاء إلى المغرب على يد طبيب أسباني هو مسلم ابن محمد أبي القاسم المجريطي الأندلسي (المتوفى سنة ٣٩٥أو٣٩٦ هـ) فكان لها أثر كبير في ظهور فلاسفة أسبانيا الذي كان لهم أن يلعبوا دوراً ذا أثر جد عظيم في إسكلائية العصور الوسطى اللاتينية .

وقبل أن نترك هذا القسم الخاص من موضوعنا نرى من الجدير القول إن جميع هذه المذاهب والفرق التي ذكرنا بعد الفارابي — من المذهب الذي أسسه

عبدالله بن ميمون إلى إخوان الصفاء –توافق على اعتبار الفلسفة ، وعلى الأقل بقدر ما لها من علاقة بموضوع الإلهيات ، كشيء مستور يجب أن لا يُكشف عنه الغطاء لأي إنسان باستثناء الصفوة المختارة . وهذا الموقف العام سيظهر ثانية ، ولكن بشكل يختلف قليلاً ، في آثار الفلاسفة الأسبان ؛ فهو إذن يتكرر إلى حد ما في الفكر الإسلامي بأكمله .

أما أعظم نتاج في آسيا لاختمار الفكر الحاصل من الدراسة العامة للفلاسفة الأرسطين والأفلاطونيين المحدثين فيظهر في أبي علي الحسن بن عبدالله بن سينا (المتوفى سنة ٤٢٨هـ – ١٠٢٧م) ، وهو المعروف عادة بابن سينا ، والذي يعرف باللاتينية باسم Avicenna . وحياة ابن سينا معروفة لدينا من السيرة الذاتية التي أكملها تلميذه أبو عبيد الجزجاني ، وذلك عن طريق ما عرفه من ذكريات استاذه. ومن هذه السيرة نعرف أن والد ابن سينا كان حاكماً على خرّميثن ، إلاّ أنه بعد مولد ابنه عاد إلى بخارى التي هي موطن عائلته الأصلي ، وهناك تلقّى ابن سينا علومه . وفي أيام حداثته وصلت بعض البعثات التبشيرية الإسماعيلية من مصر ، فكان نتيجة ذلك أن آمن والده بالدعوة الجديدة . ومن هذه البعثات تعلّم ابن سينا اليونانية والفلسفة والهندسة والحساب . وهذا يساعدنا على التذكر كيف أن الدعاوة الإسماعيلية بأكملها كانت مرتبطة بالعلوم الهللينية . وقد يقال في بعض الأحيان إن مصر في العهد الفاطمي كانت معزولة عن الحياة العقلية الإسلامية برمتها ، ولكن من الصعب جداً أن يكون هذا دقيقاً ، إذ إن الحركة الإسماعيلية كانت مرتبطة ، من البداية حتّى النهاية ، بالنهضة العقلية الحاصلة من عملية إعادة إخراج الفلسفة اليونانية في شكلها العربي ، وأقل من هذا ، بالطبع ، عندما أصبح الأمّيّون من العامة اسماعيليين ، كما كان الأمر بالنسبة للقرامطة . ولكن انتباه الأعضاء كان مشغولاً بالطموح السياسي ، كما كان الحال مع الفاطميين حينما كانوا يبنون قواهم في أفريقيا قبل الاستيلاء على مصر . وكان الدعاة أو المبشرون يعتبرون – حتّى في أسوأ الظروف – أن انتشار العلوم والفلسفة جزء هام من واجباتهم ، مساوياً تماماً

لما ينادون به من حقوق العلويين بالخلافة الفاطمية . ولما برع ابن سينا باللغة والفلسفة اليونانيتين ، بعد أن تعلمهما من هذه البعثات ، انقلب إلى دراسة الفقه والتصوف . والفقه – أو بكلمة أخرى – القانون الشرعي المبني على إحدى النظم السلفية التي أرساها أبو حنيفة وغيره من الفقهاء المعتمدين عند أهل السنة ، أو التي أرساها منافسوهم من الشيعة ، كان دائماً العمود الفقري للثقافة الإسلامية ، فكان بالتالي موازياً لدراسة القانون الكنسي في أوروبة العصور الوسطى : فكلتا الحالتين لفتت أنظار الناس إلى تطوّر البنية الاجتماعية نحو وضع مثالي ، فكان لهذا أثر تثقيفي من أعلى الدرجات . ونحن ، رغم اعتناقنا مبادىء مختلفة بالمرة ، يمكن أن نميل إلى التقليل من أهمية هذا الأثر . غير أن ما يجدر ذكره أنه في حين أن أهدافنا انتهازية بطبعها ، الا ّ أن للمشرّع في الإسلام أو المسيحية أهدافاً مثالية ذات شكل محدّد ، لها غايات أكثر كمالاً وارتباطاً بالعالم . وهذه ، بقدر ما كانت مثالية كانت قوة دافعة للتسامي . وكان هؤلاء المشرعون في البلاد الإسلامية هم القوة الوحيدة التي كان لهـا الشجاعة والقدرة لمقاومة أطماع أية حكومة فردية ، وتجبر حتى أشدّ الأمراء طغياناً على الخضوع للقوانين التي تجعل الحاكم يقرّ بخضوعه للنظام – مهما بدا هذا النظام ضيّقاً ومعيباً – وتحدد الحدود التي يسمح بها النظام بالتوافق مع المساواة والعدالة . والجدير بنا أن نلاحظ أن التصوف بدأ في أيام ابن سينا يأخذ مكانه كموضوع من مواضيع الدراسة الجديّة .

وبعد ذلك بزمن يسير وصل بخارى فيلسوف يسمى الناتلي ونزل ضيفاً على والد ابن سينا . وإذا تذكرنا معنى كلمة « فيلسوف » عرفنا أن هذا الضيف كان من البارعين بفلسفة أرسطو ، والقادرين على كسب عيشهم بتعليمهم العقيدة الأرسطوطاليسية . ومن هذا الضيف تعلم ابن سينا المنطق ، كما وجّه فكره نحو التعاليم الأرسطية التي كان يُبشّر بها في ذلك الحين على أنها دين . ثم درس ابن سينا بعد ذلك إقليدس والمجسطي والحكم المأثورة عن الفلاسفة . كما درس من بعد الطب الذي برع فيه بشكل فائق لدرجة أنه اتخذه مهنة له .

وحاول أن يدرس كتاب « ميتافيزيقا » أرسطو ، غير أنه وجد نفسه غير قادر على فهم معناه . وجاء يوم اشترى فيه صدفة أحد كتب الفارابي ، فتمكن بواسطته فهم المعنى والفحوى اللذين غابا عنه من قبل . وعلى هذا الاساس يمكننا وصف ابن سينا على أنه تلميذ الفارابي : إذ كان أثر الفارابي هو الذي كوّن فكره في الحقيقة وقاده لفهم أرسطو . ولقد كان الفارابي أباً لجميع من تلاه من الفلاسفة العرب على الأصح . وابن سينا ، رغم عظمته ، لابد أن يدخل التراث من نفس الطريق التي سلكها الفارابي ، ولكنه لا يمارس نفس التأثير على من جاء بعده مثله ؛ هذا بالرغم من أن الغزالي يصنفه مع الفارابي ، ويسميهما الشارحين الرئيسيين لإرسطو. ويؤكد بعض الناس أحياناً حقيقة كون ابن سينا قد عالج الفلسفة كشيء منفصل تماماً عن الوحي كما يظهر في القرآن : غير أنه لم يكن أول من فعل هذا ، بل كان هذا هو الإتجاه العام لجميع من جاءوا بعد الفارابي . ولكن يمكننا القول إن ابن سينا هو أول كاتب مهم يوضح هذا الإتجاه .

ويدعى ابن سينا إلى بلاط الأمير نوح بن منصور الساماني حاكم خراسان لإظهار مهارته في الطب ، فينال الحظوة عند الأمير ، ويدرس في مكتبته الكثير من آثار أرسطو التي كانت غير معروفة لمعاصريه من قبل . وعندما احترقت تلك المكتبة اعتُبر ابن سينا الناقل الوحيد لما كانت تحويه تلك الكتب من عقائد . وهذا ما يمثل النظرة العربية المعاصرة إليه : إذ ليس من قرينة في كتبه الموجودة لدينا تثبت لنا أنه حصّل من فلسفة أرسطوطاليس شيئاً كان غير معروف للكتاب السريان والعرب . وحين أصيبت شؤون الأسرة السامانية بالفوضى انتقل ابن سينا إلى خوارزم ؛ حيث حظي هو وبعض العلماء الآخرين برعاية الأمير المأموني . غير أن هذا الأمير كان يعيش عيشة قلقة في جوار السلطان التركي محمود الغزنوي بطل أهل السنة القوي وفاتح الهند . وكان من الواضح أن السلطان يطمع بأقاليم الأمير ، وأنه حين يريد الإستيلاء عليها سيستحيل على هذا الأخير أن يقاومه ؛ ولقد استولى عليها بالفعل عام ٤٠٨هـ. وفي الوقت

ذاته كان الأمير وجيرانه ممن تركهم السلطان وشأنهم ليعيشوا إلى جانبه بأمان يعاملونه بمنتهى الاحترام . وأراد السلطان محمود أن يشتهر أمره بأنه حامي العلوم « فاستدعى » العلماء إلى قصره ، أو بالأحرى اختطفهم ، واتخذ منتهى الحيطة كي لا يتعدوا أقاليم أهل السنة بعد ذلك . وتلقى الأمير المأموني رسالة من الرسائل التي تدعو العلماء الذين يمكن أن يكونوا في خراسان للذهاب إلى قصر الغزنوي . فقرأ الأمير الرسالة على مسامع أبرز خمسة علماء من الذين كانوا ينزلون عليه ضيوفاً ، ثم ترك لهم حرية التصرّف بالشكل الذي يرونه مناسباً . فقبل ثلاثة من الضيوف الدعوة ، إذا جذبتهم شهرة السلطان بالكرم ، وخشي اثنان المغامرة ، وهما ابن سينا والمسيحي [1] — وهربا سراً . ومات المسيحي بعاصفة رملية هبّت عليه في الصحراء ؛ أما ابن سينا فقد لجأ في أصفهان — بعد تجوال طويل — إلى بلاط علاء الدولة محمد البويهي . وتجربة ابن سينا هذه تظهر بوضوح أن الشيعة كانوا حماة الفلسفة ، وأن السلطة التركية المتزايدة في عهد محمود الغزنوي والسلاجقة الذين خلفوه كانت رجعية لا تنظر بعين الرضا إلى البحث الفلسفي . ولقد كان للسلطة التركية أن تقضي في النهاية على الفلسفة العربية في المشرق .

ترك ابن سينا كثيراً من الآثار في العربية والفارسية لا يزال عدد منها تتداوله الأيدي . ومن بين هذه الآثار كتاب « الشفاء » ، وهو موسوعة في علوم الطبيعة والميتافيزيقيا والرياضيات ، ويقع في ثمانية عشر مجلداً (طبعة فورجيه ، ليدن ١٨٩٢) ، ورسالة في المنطق والفلسفة ، وآثار أخرى في الطب هي أساس شهرته . أما أكثر أثرين له شهرة فهما « النجاة » وهو ملخص لكتاب

---

(١) هو أبو سهل عيسى بن يحيى الجرجاني ، المسيحي ، طبيب حكيم متقن للعربية ، توفي وله من العمر أربعون سنة ، وذلك عام ٣٩٠ هـ كما جاء عند بروكلمان ولويس شيخو ، وبعضهم يقول : بين ٩٨٧ و ١٠٠١م . أما في هدية العارفين فقد جاء أنه توفي ببغداد سنة ٤٠١ هـ . ومن تصانيف المسيحي : كفاية الطب الكلي ، كتاب في الوباء ، كتاب في العلم الطبيعي ، إظهار حكمة الله تعالى في خلق الإنسان . (المترجم)

« الشفاء » ، و « القانون » في الطب الذي عرض فيه تعاليم جالينوس وأبقراط ، مستعيناً في توضيح ذلك بما كتبه كتّاب الطب المتأخرون ، وكتاب « القانون » أكثر منهجية في ترتيبه من كتاب « الحاوي » للرازي ، الذي كان حتى ذلك الحين الكتاب الشائع في الطب في العربية . أما عيب كتاب ابن سينا الوحيد فهو تبويبه المتقن الذي لا لزوم له في بعض الأحيان . ولقد أصبح هذا الكتاب فيما بعد المستند الطبي الرئيسي .وبعدترجمة جيراو الكريموني Gerard of Cremona له إلى اللاتينية استمر عدة قرون يمثل المدرسة العربية في الطب في أوروبا الغربية محتلاً مكانه في جامعتي مونبلييه ولوفان حتى عام ١٦٥٠ .

يعالج ابن سينا المنطق على اعتبار أن استعماله سلبي لا إيجابي : « المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية ، تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره » (الإشارات والتنبيهات ، طبعة فورجيه ، ص ٢) . ورسالته في هذا الموضوع ، والتي يتضمنها كتابه « تسع رسائل في الحكمة والطبيعة » (صفحة ٧٩ ، طبعة اسطمبول، ١٢٩٨هـ) مقسمة إلى تسعة أجزاء مطابقة بذلك قانون أرسطو في العربية الذي يشمل إيساغوجي والخطابة والشعر . ويلاحظ ابن سينا ملاحظة خاصة بالنسبة للتركيب المنطقي ذي البنية النحوية الخاصة ، والذي يختلف عن التراكيب المستعملة له في اليونانية ، مثال ذلك : يعبّر اليونان عن السلبية المطلقة بقولهم : « إن كلّ ما هو أ ليس ب » في حين يعبّر عنها العرب بقولهم : « لا شيء من أ هو ب » . وهو يشدد كثيراً في التأكيد على دقة التعريف الذي يصفه بأنه القاعدة الأساسية لكل تفكير سليم ؛ ولذلك تراه يخص هذا الأمر بالكثير من العناية . والتعريف الحق عنده يجب أن يذكر « ماهية » الشيء وجنسه والخلاف فيه وجميع مميزاته الأساسية ؛ وهكذا يكون مميزاً عن مجرد الوصف الذي لا يحتاج إلى شيء سوى ذكر الصفات والأعراض بطريقة يمكن بعدها تمييز ذلك الشيء بشكل صحيح .

وفي معرض معالجته الكلي والجزئي يعتبر ابن سينا أن الكلي غير موجود سوى في الذهن

البشري : ففكرة الجنس المجرد تتكون في ذهن الإنسان الذي يراقب مختلف الجزئيات لدى مقارنتها بعضها ببعض ويخرج بملاحظـات عن أوجه التشابه بينها . إلاّ أن هذه الفكرة المطلقة لا توجد إلاّ كمفهوم ذهني ، وليس لها أي وجود موضوعي . (فالجنس يسبق الأشياء genus anti res) بشكل واحد هو أن هذه الفكرة العامة وجدت في ذهن الخالق قبل خلق الجزئيات ، تماماً مثلما تكون فكرة الشيء المراد صنعه في ذهن الصانع قبل تنفيذ العمل . أما المعنى العام (الجنس في الأشياء genus in rebus) فيتحقق في المادة ، ولكن ذلك لا يتم إلا بمصاحبته للمادة ، ولا وجود له بمعزل عن هذه الأعراض إلاّ كتجريد ذهني . وبعد تحقق المعنى العام في المادة (الجنس بعد الأشياء genus post res) يمكن للعقل أن يقوم بالتجريد الذهني ، وأن يستعمل هذا التجريد لمقارنته بالجزئيات الأخرى. فالجنس generic لا ينتمي إذن إلاّ لملكة الفكر ، وليس من وجود موضوعي لمثل هذه المعاني المطلقة ، رغم إمكانية استعمالها كموجودات حقيقية في المنطق .

أما النفس فينظر ابن سينا إليها باعتبارها مجموعة من « القوى » التي تعمل في البدن : فكل نشاط ، من أي نوع ، في الأجسام الحيوانية أم النباتية ، تماماً كما في الإنسان ، إنما مصدره مثل هذه القوى ، مضافة إلى البدن ، أو من خليط العناصر التي يتكوّن منها البدن . وأبسط حالات النفس هي النباتية التي يقتصر نشاطها على التغذية والتوالد والنمو (النجاة ، ص ٤٣) . وللنفس الحيوانية ما للنفس النباتية من قوى ، مضافاً إليها قوىً أخرى . وأما النفس الإنسانية فلها هذه جميعاً ، بالإضافة إلى قوى أخرى . وهذه الإضافة للنفس الإنسانية هي التي تمكنها من أن تتصف بأنها النفس العاقلة . فالقوى الموجودة في النفس يمكن أن تقسم إلى قسمين هما : قوى الإدراك وقوى الحركة . أما قوى الإدراك فبعضها ظاهري وبعضها الآخر باطني ، والقوى الظاهرية موجودة في البدن حيث توجد النفس ، وهي ثماني حواس : النظر والسمع والذوق والشم وإدراك الحرارة والبرودة ، وإدراك اليبوسة والرطوبة ، وإدراك

المضادة من الصلابة والطراوة ، وإدراك الخشونة والنعومة . وبواسطة هذه الحواس تتم الصورة الخارجية للشيء في نفس المدرك . وهناك ثماني قوى داخلية للإدراك وهي :

(١) – « المصورة » ، وبها تدرك النفس الشيء دون مساعدة الحواس ، وذلك على نحو ما يحدث بالتخيّل .

(٢) – « المفكّرة » ، وبها تستطيع النفس المدركة لعدة صفات مترابطة بعضها ببعض تجريد واحدة أو أكثر من تلك التي ترتبط بها ، أو أن تجمع تلك الصفات غير المرئية على أنها متصلة . وقوة التجريد هذه تستعمل في استخلاص المعنى العام .

(٣) – « المتوهّمة »، وهي التي تمكّن من الوصول إلى الخلاصة العامة لعدد من المعاني المجتمعة .

(٤) – « الحافظة » أو « الذاكرة » ، ومهمتها حفظ وتسجيل الأحكام التي يُتوصّل إليها . ويدرك الإنسان والحيوان الجزئيات بواسطة الحس . أما الكليات فيتوصل إليها الإنسان بالعقل . ويعي عقل الإنسان قواه ، لا عن طريق الحس الظاهر ، بل مباشرة بممارسة قوته المفكّرة . وهذا يبين أن لها وجودها المستقل ، رغم اتصالها العرضي بالبدن واعتمادها على ذلك البدن بالإدراك الحسي . وامكانية المعرفة المباشرة دون إدراك الحواس تبين لنا أن العقل ليس معتمداً على البدن بشكل رئيسي ؛ وإمكانية وجوده بدون البدن – وهذا يعني منطقياً استقلاله – هو الدليل على خلوده . وكل مخلوق حي يدرك أن له ذاتاً أو نفساً واحدة موجودة فيه ، وأن هذه النفس – كما يقول ابن سينا – لم تكن موجودة قبل البدن ، ولكنها فاضت عن العقل الفعّال في نفس الوقت الذي تكوّن فيه البدن (النجاة ص ٥١) .

وتحت عنوان الطبيعيات يعتبر ابن سينا القوى الموجودة في الطبيعة تشمل

تلك الموجودة في النفس ، باستثناء ما كان منها غريباً عن النفس العاقلة في الإنسان . وهذه القوى ذات أنواع ثلاثة : بعضها ، كالثقل مثلاً ، جزء أساسي من الجسم التي تكون فيه ؛ وبعضها خارجة عن الجسم التي تعمل فيه ، كتلك التي تسبب الحركة أو السكون ، وبعضها أيضاً ، كالقوى التي تمتلكها نفوس الأفلاك غير العاقلة ، والتي تسبب الحركة دون أي دافع خارجي . وليس ثمة أية قوة لا متناهية ، وإنما يمكن أن تزداد أو تنقص ، ولكن لها دائماً نتيجة متناهية .

ويعتبر ابن سينا الزمان على أنه معتمد على الحركة بشكل رئيسي ، رغم كونه هو نفسه غير الحركة . أما ما يختص بمعنى الزمان ، فهو يقاس ويعرف من حركات الأجرام السماوية . ويتبع ابن سينا الكندي في تعريف المكان بقوله : « هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي » . أما الخلاء « فليس إلا اسماً » . والحقيقة أن هذا مستحيل ، ذلك أن المسافة يمكن أن تزداد أو تنقص أو أن تقسم إلى أجزاء ، فاهذا يجب أن تحوي شيئاً قابلاً للإزدياد ، الخ ...

والله وحده هو « واجب الوجود » ، فهو بذلك الحقيقة العليا . والمكان والزمان وما شابههما « موجودون بالفعل » ، وكل وجوب للوجود فيهم من الله. أما الأشياء التي تدرس في العلوم الطبيعية فهي كلها « ممكنة الوجود » ، ويمكن أن تصير « موجودة بالفعل » أو لا تصير . والله وحده هو الواجب الوجود منذ الأزل ، وهو الحق بمعنى أنه هو الحقيقة المطلقة ، وكل حقيقة أخرى إنما تستمد حقيقتها من الله . أما العقل الفعال فيفيض من الله ، ومن هذا يصدر العقل الذي يميز النفس الناطقة عما عداها من النفوس الموجودة عند سائر المخلوقات . وهذا العقل يوهب لكل إنسان ، ويعود في الوقت الملائم إلى العقل الفعال الذي هو مصدره . ونشاط النفس الممكن بمعزل عن الجسم الذي ترتبط به يبرهن على خلودها . ولكن هذا الخلود لا يعني الوجود المنفصل ، وإنما يعني

الإتحاد ثانية بالمصدر . ويصدر الكون عن العقل ، ولكن لا كصدور عقل الإنسان بالفيض المباشر ، وإنما بواسطة الفيض المتعاقب .

كان ابن سينا آخر فلاسفة المشرق العظام . ولقد اجتمع سببان لكتابة النهاية للفلسفة الحقيقية عند المسلمين في آسيا ، أولاهما ارتباطها الشديد بإلحاد الشيعة ، مما جلب لها بالتالي السمعة السيئة عند أهل السنة . هذا في الحين الذي كانت فيه فرق الشيعة ، وكلها من الغلاة الذين كرّسوا أنفسهم للدراسات الفلسفية في المقام الأول ، تعتنق عدداً من النظريات الدينية التي تعود في تاريخها إلى ما قبل الإسلام ، كتناسخ الأرواح وغيرها ، مما كان مضراً بالبحث العلمي . وكانت الأفلاطونية المحدثة تميل ، منذ عهد مبكر ، إلى إشباع هذه الإتجاهات. ونتيجة لهذا مال الشيعة إلى النظريات الصوفية ، وغالباً التعصبية ، التي كانت مثبطة للدراسة فلسفة أرسطو . أما السبب الثاني فيكمن في ظهور العناصر التركية المتغلبة ، من مثل محمود الغزنوي ، ومن بعده الأتراك السلاجقة الذين كانوا من أهل السنة المتزمتين ؛ فكرهوا كل ما من شأنه أن يرتبط بالشيعة أو يميل إلى العقلانية . ولقد ترك هذا كله علامات ثابتة في الإسلام في آسيا في مجالين اثنين هما : الإسكلائية السنية والتصوّف .

ولقد كنّا قد أشرنا من قبل إلى أن مسلماً بن محمد أبي القاسم المجريطي الأندلسي (المتوفي سنة ٣٩٥ أو ٣٩٦هـ)، وهو من أهالي مدريد ــ كما يشير إلى ذلك أسمه ــ نقل تعاليم إخوان الصفاء إلى أسبانيا . وهكذا نشأ الإهتمام عرضاً بالفلسفة التي كانت تدرس في المشرق . ولم تظهر أية نتائج هامة لهذا الحدث إلاّ بعد مرور فترة من الزمن . غير أن عدداً من كتّاب ومعلمي الفلسفة اللامعين ظهروا بعد ذلك ، بعضهم كان مستلهماً إخوان الصفاء ، وبعضهم الآخر كان من الطلاب اليهود .

الفصل السابع

التصوف

نشأ التصوف الإسلامي ، الذي أضحى بارزاً خلال القرن الثالث للهجرة ، نتيجة للمؤثرات الهللينية إلى حد ما . فكان له أثره الفعال في الفلاسفة أيام ابن سينا وبعده . أما كلمة « صوفي » فمشتقة من « الصوف » ، وهي بهذا تعني لابس الصوف ، كناية عن الشخص الذي يستعمل ، بمحض اختياره ، أبسط أنواع اللباس ، ويتجنب كل شكل من أشكال الترف أو العناية بالمظهر . والدليل على أن هذا هو المعنى الحقيقي لهذه الكلمة هو أن الفارسية تستعمل، مقابل هذه الكلمة ، اصطلاح « باشمينا بوش » الذي يعني أيضاً « لابس الصوف » . والخطأ الشائع عند الكتاب العرب الذين كتبوا في التصوف هو اعتبارهم عموماً أن هذه الكلمة مشتقة من « الصفاء » ؛ وهكذا يصبح للمتصوف عندهم مفهوماً قريباً من المتطهّر « Puritan » . بل والأعظم من ذلك خطأ افتراض بعض الكتاب الغربيين أن كلمة تصوف هي ترجمة حرفية لكلمة sophos اليونانية . وعلى كل حال، يجب التأكيد على أن الذين تنطبق عليهم كلمة متصوّف يجتنبون الترف ، اجتناب الزهّاد له ، ويختارون البساطة في لباسهم . فإذا اعتبرنا هذا السلوك شكلاً من أشكال الزهد فسيلقى هذا الاعتبار المعارضة بأن ليس للزهد مكان في تعاليم القرآن وأنه مخالف لصفة الإسلام في

عهد السلف الصالح . وهذا صحيح من ناحية ، إلاّ أنه غير صحيح من ناحية اعتبارنا للمعنى الذي نلصقه بكلمة « زهد » . فهذه الكلمة ، كما تستعمل في تاريخ الرهبانية المسيحية ، أو في تاريخ العديد من النسّاك الهنود المنتمين إلى مختلف الأديان ، أو حتى في تاريخ المتصوفين المتأخرين ، تعني الاجتناب الإختياري للملاذ العادية ، والابتعاد عن الحياة الاجتماعية ، وخصوصاً الزواج ، وتجنب الأشياء التي تعلق بالنفس وتعيق تقدمها الروحي . ولكن هذا الإصطلاح يمكن أن يستعمل ، لا ليعني الزهد بمنتهى الدقة ، بل ليعني كبح جماح النفس وتطهيرها ، والبساطة التي ترفض كل ترف وأبهة ، وتحاول بمحض اختيارها المحافظة على أسلوب في العيش بسيط وبدائي ومنكر للذات . وهذا المفهوم الأخير للزهد أو التطهّر كان العلامة المميّزة « للمؤمن الأول » ، وذلك على النقيض من العربي المقبل على الدنيا بكل جوارحه كالذي كان يعيش في العصر الأموي . وكان لهذا الموقف دائماً كثير من المعجبين به : فالمؤرخون يثنون باستمرار على حياة التقشف التي كان يحياها الخلفاء الأوائل وصحابة النبي ، ويصفون تعففهم ، لا بسبب الفقر ، وإنما ليساووا أنفسهم برعاياهم ، وبذلك يحافظون على الشكل التقليدي لحياة النبي والسلف الصالح . ونحن غالباً ما نجد في الحديث الصحيح ذكراً لشكل الحياة التقشفية البسيطة للمسلمين الأوائل . ولقد برزت هذه البساطة منذ عهد مبكّر جداً كسمة بارزة للمسلم الورع ، مؤكدة بذلك الفرق بينه وبين أتباع الدنيا من الأمويين . ولا تزال حالات مماثلة من تلك البساطة تظهر بين المسلمين الأتقياء حتى في يومنا الحاضر . وهؤلاء لم يكونوا من المتصوفة ، ولكن يمكن اعتبارهم طلائع المتصوفين . وفي معرض وصف المؤرخ « الفخري » (١) لحياة الخلفاء الأوائل يقول إنهم

---

(١) الفخري ليس اسماً لمؤرخ هنا – كما يقول الكاتب – وإنما اسم لكتاب ، هذا مع وجود كاتب آخر عرف باسم الفخري . واسم الكتاب كاملا هو « الفخري في الآداب السلطانية والممالك الإسلامية » ، ومؤلفه هو محمد بن علي بن محمد بن طباطبا العلوي المعروف بابن الطقطقي ، وهو من أهل الموصل ، وتولى نقابة الأشراف فيها . عاش بين عامي ٦٦٠ و ٧٠٩هـ = ١٢٦٢ و ١٣٠٩م . (المترجم)

حاولوا بهذا الكبح لجماح أنفسهم أن يخلصوا من شهوات الجسد . وهذا رأي متأخر في ممارسة متقدمة عليه في الزمن . وهذه الممارسة قصد منها ، بكل بساطة ، الإتباع المتناهي في الدقة للنبي الذي كان لا يستطيع التمتع بأي ترف أو جاه . إلاّ أن رأي الفخري هذا يظهر كيف أن الأجيال المتأخرة كانت تميل إلى عزو الباعث الزهدي إلى الحياة البسيطة المؤثرة للمسلمين الأوائل على وجه التعيين . وليس من شك في أن ذلك التطهّر Puritanism المبكّر — وقد أخطىء فهمه في العصور المتأخرة — قد ساهم في انتشار الزهد .

وبعد أن يشير القشيري [١] (راجع ملخص رأيه عند براون في كتابه : تاريخ فارس الأدبي ، الجزء الأول ، صفحة ٢٩٧ — ٩٨) إلى « الصحابة » و « التابعين » في عهد الإسلام الأول ، يذكر « الزهاد » و « النسّاك » وهم صفوة عصر متأخر ، وقد كانوا مهتمين اهتماماً عظيماً جداً بأمور الدين ، ثم يذكر أخيراً المتصوفين على أنهم الصفوة المختارة في العصور الأكثر تأخراً ، إذ رجعوا إلى الله سبحانه « بصدق الافتقار ، ونعت الإنكسار ، ولم يتكلموا على ما حصل منهم من الأعمال ، أو صفا لهم من الأحوال ». وهذا خطأ من الناحية التاريخية ، إذ إن الأولياء في مطلع عهد الإسلام قد ألهمتهم روح التمسك الدقيق بحياة أسلافهم التقليدية في الصحراء ، فرفضوا الترف على أنه بدعة — وهذه هي نفس الروح التي نلاحظها في حياة الأنبياء اليهود القدماء — في حين أن المتصوفة لم يكونوا متحمسين للتقاليد ، ولكنهم تجنبوا الإنغماس في الملاذ الجسدية على أنه تعلّق بالجسد الذي يعيق تسامي الروح . وهكذا أصبحوا ورثة « الصحابة » ولكن من غير مفهوم الصحابة أنفسهم ، إذ إنهم تأثروا بأفكار جديدة لم تكن معروفة في عهد الإسلام المبكر . ومع هذا فقد كانت

---

(١) هو أبو القاسم زين الإسلام عبد الكريم بن هوازن النيسابوري الشافعي ، كان صوفياً ومفسراً وفقيهاً وأصولياً ومحدثاً ومتكلماً وواعظاً وأديباً ناثراً وناظماً . من تصانيفه : الرسالة القشيرية في التصوف ، حياة الأرواح والدليل إلى طريق الصلاح ، الفصول في الأصول ، التيسير في التفسير ، توفي بنيسابور سنة ٤٦٥هـ = ١٠٧٣م . (المترجم)

النتائج ، من ناحية ظاهرية ، مماثلة إلى حد كبير ؛ وهذا ما سبب اتصال الفريقين ، وساعد في خلق التقليد المحدث الذي يربط بين المتطهرين وبين زهّاد العصور المتأخرة . ولقد خلق الإسلام في شكله الأول استجابة قوية لباعث الخوف . وهذا الخوف لم يكن مبنياً على جبروت الله بقدر ما كان مبنياً على العدالة الإلهية وعلى وعي الإنسان لخطيئته وتفاهته ، وعلى مروره العابر في هذه الحياة التي يحياها في العالم الدنيوي . وكان هناك تأكيد شديد على يوم الحساب وعلى الأهوال التي يلقاها المذنب ، وهذا يمكن إدراكه في القرآن حتى بمجرد القراءة العابرة . ولكن هذا لم يكن متجانساً مع طبيعة العربي ، رغم ميله المؤكد في الشعر نحو النغمة الحزينة . وكانت النتيجة التي لا بد منها لهذه التعاليم الزهد بمفهومه التطهري ، أو ، ربما كان بامكاننا القول ، لهجة التزمت بأمور الدين .

ويخبرنا الجامي [١] — وهو أحد كبار الكتاب الفرس الثقات في التصوف — أن اسم « صوفي » أطلق أول ما أطلق على أبي هاشم (المتوفى سنة ١٦٢هـ) ، وهو عربي من الكوفة أمضى الشطر الأكبر من حياته في سوريا ، وهو مثال للمتنسكين المسلمين الأوائل الذين اتبعوا بساطة حياة النبي ، وقد كان شديد التأثر بتعاليم القرآن في الخطيئة والحساب وقصر الحياة الدنيوية . وهناك أتقياء ورعون — ممن يسميهم كتاب الصوفية المتأخرون متصوفين ، ولكن الأصح أنهم كانوا زهّاداً مهدوا الطريق أمام المتصوفين . وهؤلاء ظهروا في القرن الثاني ، وهم من أمثال ابراهيم بن أدهم (المتوفى سنة ١٦٢) وداود الطائي (المتوفى سنة ١٦٥) والفضيل العيادي (المتوفى سنة ١٨٢) ومعروف الكرخي (المتوفى سنة ٢٠٠) وغيرهم من الرجال والنساء على حد سواء . وظهر عند هؤلاء بداية الكلام الزهدي في شكل أقوال مأثورة في الإلهيات ، والقصص

---

(٢) الجامي : هو مولانا الشاعر نور الدين عبد الرحمن ، وهو يعد آخر الفحول من شعراء الفرس . له الكثير من القصص والقصائد الشعرية ، كما أن له بعض المصنفات النثرية . أصيب في آخر حياته بالجنون والبكم ، ومات بهراة عام ٨٩٨هـ . (المترجم)

التي تروى عن حياتهم وسلوكهم ، وهو أدب يدور حول الأولياء ، تؤكد تأكيداً خاصاً على تعذيبهم لأنفسهم ومعاقبتهم لها . وأهم ما ذكره هذا الأدب ما سجّل من تعاليم معروف الكرخي التي يمكننا أن نقتطف منها تعريف التصوف بأنه « الأخذ بالحقائق ، واليأس مما في أيدي الخلائق » . ولو أن هذا التعريف تغير قليلاً لأصبح مفتاح التصوف في شكله اللاحق .

والآن ، هل يمكننا أن نتقصّى أصل هؤلاء النساك الأولين ؟ يعتبر فون كريمر (Herrsch, P. 67) أن هذا النوع من النساك هو نمو عربي محلي ، تطورت به مؤثرات مسيحية تعود في تاريخها إلى ما قبل الإسلام . ونحن نعرف أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة عند العرب في البلدان الواقعة على تخوم الصحراء السورية وفي صحراء سيناء . والدليل على ذلك ما نلقاه ، سواء عند الكتاب المسيحيين من أمثال نيلوس Nilus ، أم عند شعراء العصر الجاهلي ، كما في بيتي امرىء القيس التاليين :

أصاح ترى برقاً أريـــك وميضـه كلمح اليدين في حبيّ مكلل
يضيء سناه ، أو مصابيح راهب أمال السليط بالذبال المفتـــل

ثم إن حياة الأديرة كانت معروفة حتى في بلاد العرب ذاتها . وتذكر الرواية أن محمداً سمع أول نداء له حين كان منعزلاً في غار حراء ، يعيش حياة النساك هناك ، ويعود إلى بيته بين الفينة والفينة ليتزود بالطعام ثم يعود إلى الغار (راجع صحيح البخاري ج ١) . ومن المحتمل أن يكون النساك الأولون في الإسلام قد استوحوا مثل الرهبانية المسيحية ، إما مباشرة أو من خلال عزلة محمد التقليدية . إلا أن هؤلاء النساك كانوا قلائل ، وقد أهملوا علانية الأمر القرآني بالزواج (القرآن : ٢٤ : ٣٢) [١] .

وهكذا فإن حركة الزهد المبكّرة تعكس طابع القناعة الشديدة المصطنعة

---

(١) سورة النور ، الآية ٣٢ : « وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم ، إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله ..... » (المترجم)

بالتعفف عن التباهي بالثروة أو الانغماس في الملاذ ، كما تتسم بالبساطة المتناهية في العيش والتي هي نوع من الفقر الإرادي وتعذيب النفس . هذا بالإضافة إلى اعتزال البشر بين فترة وأخرى ؛ ولكن نادراً ما انقطع أي زاهد من هؤلاء إلى حياة الرهبنة الدائمة . وإحدى هذه الحالات تتمثل في أبي العباس السبتي (المتوفى سنة ١٨٤) . وهو ابن هارون الرشيد ، وقد عاف الجاه والغنى وانقطع إلى حياة التأمل والنسك .

وفي أواخر القرن الثالث تظهر الدلائل على وجود « تصوف جديد » ساهمت في إيجاده مثل دينية مغايرة لتلك التي كانت سائدة في عهد الإسلام الأول . ولقد كان من نتيجة هذه المثل كلام في الإلهيات من نوع خاص ، ظل زمناً طويلاً غير معترف به على أنه من الإسلام التقليدي . وظل الزهد في هذه الحقبة موجوداً ؛ إلا أنه في الحين الذي بدأ فيه يتخذ شكلاً أكثر دقة ووضوحاً في تعمد طلب الفقر وتعذيب النفس من ناحية، كان من ناحية أخرى يتقهقر إلى مركز ثانوي على اعتبار أنه مجرد مرحلة تمهيدية في حياة المتصوف التي توصف من ناحية فنية بأنها « رحلة » . وبعد أن كان الفقر بين المسلمين الأولين محترماً لاسهامه في حياة النبي وصحبه البسيطة ، ولكونه الاعتراض القائم على تكالب الأمويين على الدنيا ، اكتسب آنذاك أهمية أعظم بوصفه ممارسة تعبدية . وقد ظهر هذا التغيير عند داود الطائي(المتوفى سنة١٦٥هـ) الذي قصر ملكيته على حصير خشن وحجر كان يستعمله كوسادة وقربة ماء . ولقد احتل الفقر مكاناً هاماً في التصوف في العصور المتأخرة : إذ إن كلمتي « فقير » و « درويش » أصبحتا مرادفتين لكلمة « صوفي » . إلا أن الفقر الديني في تعاليم التصوف لايعني انعدام الملكية فقط، بل يتضمن انعدام الرغبة في الأمور الدنيوية ونفض اليد من المشاركة في الملكيات الدنيوية ، والرغبة في الله على أنه الغاية الوحيدة المرغوب فيها . وهكذا فإن تعذيب النفس كان بمثابة إذلال الجزء الشرير من النفس الحيوانية، النفس التي هي مركز الشهوة والعواطف الشريرة،

وبالتالي فطام النفس عن الرغائب المادية . وما الموت بالنسبة للنفس وللعالم إلا بداية الحياة لله .

أما سؤالنا الآن فهو : ما هو مصدر علم الإلهيات الذي تطوّر نتيجة لهذا التصوف الجديد؟ ليس من شك في أن المصدر كان أفلاطونياً محدثاً، كما دلّل على ذلك الدكتور نيكلسون في كتابه : (قصائد مختارة من ديوان شمس التبريز ، كامبردج ، ١٨٩٨) وكذلك في كتابه الآخر (متصوفو الإسلام ، لندن ١٩١٤) ، وكما فعل الاستاذ براون في الفصل الثالث عشر من كتابه (تاريخ فارس الأدبي ، لندن ١٩٠٢) . وهذا التيار الأفلاطوني المحدث كان جزءاً من الأثر الذي أحدثه في الإسلام نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية في العصر العباسي . ولقد سبق هذا التأثير المباشر لنقل الفلسفة وفروع الثقافة الأخرى إلى العربية أثر غير مباشر وصل عن طريق السريانية والفارسية ، وهذا كان أيضاً في شكل اللاهوت الأفلاطوني المحدث ؛ إذ إن المؤثرات الأفلاطونية المحدثة كانت قد عملت عملها في السوريين والفرس قبل الإسلام . ويجب علينا هنا أن نضع « أثولوجيا أرسطو » في مقدمة الأثر المباشر المتأخر . وليس من باب المبالغة وصفنا لهذا الكتاب بأنه أهم الكتب وأوسعها انتشاراً على الإطلاق من بين جميع الكتب الموضوعة في الأفلاطونية المحدثة ؛ وهو — كما سبق لنا أن ذكرنا — ترجمة مختصرة للكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين Enneads . وكان تصوف أفلوطين فلسفياً وليس دينياً ، ولكن يمكن تفسيره تفسيراً لاهوتياً بكل سهولة ، وهذا ما حدث بالفعل ، إذ أصبحت الأفلاطونية المحدثة مذهباً لاهوتياً عند إيمبليخوس ووثنيي حرّان وأضرابهم. وكان المتصوفون يميلون إلى هذا التطبيق ؛ هذا في الحين الذي حصر فيه الفلاسفة أنفسهم في جانبها الفلسفي . ويبدو من المحتمل أن هذا الأثر المعزو إلى ديونيسيوس كان يعمل عمله في الإسلام في ذلك الحين . والكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس تشمل أربع رسائل ، إثنتان منها هما : « في اللاهوت الصوفي » في خمسة فصول ، و « في أسماء الله » في ثلاثة عشر فصلاً . وهاتان كانتا المصدر

الرئيسي للاهوت التصوفي المسيحي . وأولى الإشارات إلى هذه الكتابات تعود إلى عام ٥٣٢ ميلادية ، وذلك عندما قيل إن هذه كانت من عمل ديونيسيوس الأريوباغي ، تلميذ القديس بولس ، أو أنها تمثل تعاليمه على الأقل . ويذكر المؤلف في عدة مواضع هيروثيوس على أنه استاذه؛ وهكذا يمكننا أن نعيّن صاحب هذه الكتابات بأنه راهب سوري يسمى اسطفان بن صديلي الذي كتب تحت اسم هيروثيوس (راجع : Asseman, Bibl. Orient. : ii . 290 - 91). وابن صديلي هذا كان رئيس دير في الرها، وقد دخل في جدال مع يعقوب السروجي . وهكذا يمكننا أن نرجع هذه الكتابات إلى القسم الأخير من القرن الخامس الميلادي . ولقد ترجمت هذه الكتابات إلى السريانية بعد ظهورها باليونانية بزمن قصير . ولما كانت هذه معروفة لدى النصارى السريان فلا بدّ أن يكون قد عرفها المسلمون بطريق غير مباشر ؛ غير أننا لا نملك الدليل الأكيد فيما إذا كانت قد ترجمت إلى العربية . ولكن ماي Mai يعرض علينا في كتابه (Spicilegium Romanum, iii, 707) مقاطع من كتابات أخرى لابن صديلي كانت قد ظهرت في المخطوطات العربية . أما النظرة التقليدية في العلاقة بين التصوف والفلسفة فتصفها الحكاية التي يوردها لنا الأستاذ براون في كتابه (تاريخ فارس الأدبي ، الجزء ٢ ، ص ٢٦١) مقتبساً إياها عن كتاب (أخلاق جلالي) [١] . وهذه الحكاية مأثورة عن المتصوف أبي سعيد ابن أبي الخير (المتوفى سنة ٤٤١هـ — ١٠٤٩م) ، ومفادها أن هذا التقى ابن سينا وتحدث إليه ؛ وعندما افترقا قال أبو سعيد عن ابن سينا : « إنه يعرف ما أشاهد » ، أما ابن سينا فقال عنه : « إنه يشاهد ما أعرف » . .

ولكن ثمة عوامل أخرى ذات صفة ثانوية كانت تعمل عملها في العراق

(١) كتاب أخلاق جلالي ، أو لوامع الإشراق في مكارم الأخلاق ، من تأليف جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني المتوفى سنة ٩٠٨هـ؛ ويبحث هذا الكتاب في الحكمة العملية والمنزلية والمدنية ، وهو بالفارسية . (المترجم)

وفارس اللذين تظهر أهميتهما عندما نتذكر أن عامة الشعب في هذين البلدين حلّوا محل المسلمين إلى حد كبير كقادة للإسلام خلال فترة الحكم العباسي. وحين نتحدث عن الصوفية ربما لا نستطيع أن نعزو أي أثر للدين الزرادشتي الأصلي الذي هو ذو صبغة قومية بعيدة عن الزهد ؛ في حين إن الديانتين المانوية والمزدكية — وهما « الديانتان غير الرسميتين » في بلاد فارس — تظهر فيهما آثار زهدية واضحة . . وحين نجد — وهذا كان واقع الحال — أن الكثير من المتصوفين الأوائل كانوا ممن انقلبوا إلى الإسلام عن الزرادشتية ، أو أبناء لزرادشتيين دخلوا الإسلام ، نميل إلى الشك بأنهم — رغم تظاهرهم باعتناق ذلك الدين — كانوا في الواقع من الزنادقة [1] ، أو بكلمة أخرى ، كانوا من الكفرة بالإسلام سراً وأتباعاً لأي من المذهبين المانوية أو المزدكية ، رغم إعلانهم اعتناقهم للدين المعترف به . وهذا كان شأن هؤلاء الزنادقة عموماً .

وعلينا أن نذكر في هذا المجال أيضاً الأثر الغنوصي الذي وصل بواسطة الصابئة الذين كانوا يقطنون منطقة المستنقعات ما بين واسط والبصرة . وهؤلاء كانوا يسمون المندعيين ، وذلك لتمييزهم من صابئة حران . والمتصوف معروف الكرخي نفسه كان ابناً لوالدين من هؤلاء الصابئة .

ثم إن علينا أن لا نتجاهل وجود تأثيرات بوذية ، إذ إن الدعاوة البوذية كانت نشطة في زمن ما قبل الإسلام في شرق البلاد الفارسية وفي خراسان ، كما أن الاديرة البوذية كانت منتشرة في بلخ . ومما يجدر ذكره أن الزاهد ابراهيم بن أدهم (المتوفى سنة ١٦٢ — راجع ما قبله) يوصف عادة أنه كان أميراً على بلخ ثم تنازل عن العرش ليصبح درويشاً . ولكن الفحص الدقيق يظهر أن التأثير البوذي لا يمكن أن يكون قوياً جداً ، إذ إن ثمة خلافات

---

(١) زنادقة جمع زنديق ، والزنديق هو من أبرار المانوية . ولكن هذه الكلمة أطلقت في الإسلام لتعني من كان يظهر الإسلام ويبطن أياً من الأديان غير السماوية من تلك التي كانت سائدة في ذلك الحين . (المترجم)

أساسية بين النظريات الصوفية والبوذية . ولكن الشبه الظاهري موجود بين النرڤانا (Nirvana) البوذية وفناء النفس في الروح الإلهي عند الصوفية — ولكن العقيدة البوذية تمثل النفس على أنها تفقد ذاتها في الطمأنينة اللاعاطفية التي هي السكينة المطلقة ؛ في حين إن المذهب الصوفي — رغم قوله بفقدان الفردية — يعتبر أن الحياة اللامتناهية موجودة في التأمل الزهدي للجمال الإلهي . أما الشبه الهندي للفناء فليس موجوداً في البوذية ، بل في وحـــدة الوجـــود الفيدانتية Vidantic .

ومن المسلّم به عموماً أن أول من عبّر عن المذهب الصوفي هو ذو النون المصري أو النوبي (المتوفى سنة ٢٤٥ أو ٢٤٦هـ)،وهو تلميذ الفقيه مالك ابن أنس الذي عاش في الوقت الذي ازداد فيه تسرب الأثر الهلليني إلى العالم الإسلامي ؛ كما أنه يكاد يكون معاصراً أيضاً لعبدالله بن ميمون الذي لاحظنا أثره قبلاً . ولقد سجّل الجُنيد البغدادي (المتوفى سنة ٢٩٧هـ)تعاليم ذي النون ورتبها . وفي هذه تظهر العقيدة الأساسية للتصوف أو مذاهب التصوف جميعاً، من حيث القول بالتوحيد واتحاد النفس النهائي بالله . وذو النون يعبر عن هذه العقيدة الأخيرة بطريقة تشبه التعاليم الأفلاطونية المحدثة إلى حد كبير ، باستثناء الوسيلة التي بها يتوصل المتصوف إلى هذا الإتحاد : إذ إنها ليست بتدريب القوة الحدسية ، ولكن بالورع والتعبد . ولكن رغم هذا نرى التصوف والأفلاطونية المحدثة يتقاربان إلى حد كبير عندما نلقى في تعاليم الفلاسفة المتأخرين أن أرفع استخدام للفكر إنما هو في الإحاطة الحدسيـــة بالحقائق الأزلية أكثر مما هو في أية قوة أخرى من قوى العقل .

ويذكر الجامي أن الجُنيد كان فارسياً . والواقع أن مذهب التصوف تطور على أيدي الفرس واتجه نحو وحدة الوجود . ونظريتا اللاأدرية ووحدة الوجود موجودتان فعلياً في الأفلاطونية المحدثة . واللاأدرية هنا تعني الجهل للعلة الأولى غير المعروفة ، أي الإله الذي يفيض العقل الفعّال عنه . وهذا الرأي

قد تطوّر في تعاليم الفلاسفة والأسماعيلية والفرق المشابهة . في حين إن تعاليم المتصوفة تركز الانتباه على الإله المعروف الذي يصفه الفيلسوف بأنه العقل الفعال أو الكلمة Logos ، ومن ثم يتطور هذا تطوراً عادياً جداً في اتجاه وحدة الوجود . وهذه الآراء التي تطورت بهذا الشكل ، والتي عبّر عنها الجنيد ، قد بشّر بها تلميذه الشبلي الخراساني (المتوفى سنة ٣٣٥هـ) ودافع عنها بكل قواه .

أما الحسين بن منصور الحلاج (المتوفى سنة ٣٠٩هـ) فكان زميلاً للشبلي في درسه ؛ وهو يرى أن التصوف يرتبط بعناصر بالغة البعد عن المعتقدات التقليدية . والحلاج ذو أصل زرادشتي ، وكان على صلة قوية بالقرامطة . ويبدو أنه اعتنق هذه الآراء التي ترتبط عادة بغلاة الشيعة ، كتناسخ الأرواح والحلول وغيرهما . ولقد أعدم لاعتباره كافراً لقوله « أنا الحق »، جاعلاً نفسه بذلك الله . أما الأخبار التي تروى عنه فتظهر اختلافاً عظيماً في الآراء : فمعظم المؤرخين الأولين يتناولون هذا الموضوع من وجهة نظر أهل السنة ، فيجعلونه بذلك مشعوذاً ماكراً استطاع بادعائه عمل المعجزات أن يكسب عدداً من الأتباع . أما كتاب الصوفية المتأخرون فيعتبرونه ولياً وشهيداً عانى ما عاناه لأنه كشف السرّ الأعظم عن اتحاد النفس بالله . أما عقيدة الحلول ، أي حلول الله في الجسم البشري ، فكانت إحدى العقائد الرئيسية لغلاة الشيعة . أما بالنسبة للحلاج ، فالإنسان « إلهي » في الأساس، إذ إن الله صنعه على صورته ومثاله ، ولهذا يذكر الله في القرآن (٢ : ٣٢) [1] أنه أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم . وبالنسبة للحلول ينظر الحلاج إليه على اعتبار أنه التوحيد الموجود في الحياة الدنيا ، إذ يدخل لاهوت الله النفس البشرية بنفس الطريقة التي تدخل بها هذه النفس الجسد عند الولادة . وهذا الرأي مزيج من

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٣٤ ، وليس ٣٢ كما ذكر المؤلف ، وهي تقول : « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين » . (المترجم)

المعتقدات الفارسية في الحلول التي تعود في تاريخها إلى ما قبل الإسلام . ومن النظريات الفلسفية للأفلاطونية المحدثة في العقل أو النفس الناطقة أو الروح Spirit ، كما يسميها الكتاب الإنكليز عادة ، وهي الجزء المضاف إلى النفس الحيوانية ، على أنه فيض من العقل الفعال ، والذي سيعود في النهاية إليه ليتحد به (راجع ماسينيون ، كتاب الطواسين ، باريس ١٩١٣) . وهذا مثل هام جداً لعملية المزج بين العناصر الشرقية والهللينية في التصوف ، إذ إنه يظهر العقائد النظرية للتصوف . ومهما يكن شأن ما يمكن أن يكون المتصوفة قد أخذوه من فارس أو الهند ، فإنه سيلقى اهتمامهم التفسيري المأخوذ من الأفلاطونية المحدثة . وهذا مهم أيضاً ، ففي شخصية الحلاج تظهر نقطة الالتقاء بين المتصوف وفيلسوف المدرسة الإسماعيلية .

وهذا يشبه إلى حد كبير ما كان يقول به أبو يزيد (أو بايزيد) البسطامي (المتوفى سنة ٢٦٠ هـ) ، والذي كان يتحدر أيضاً من أصل زرادشتي . وعنصر وحدة الوجود محدد عنده تحديداً واضحاً : « فالله » — كما يقول — « محيط لا قرار له » ، وأنه هو نفسه العرش واللوح المحفوظ والقلم والكلمة — وهذه صور مأخوذة من القرآن — وهو ابراهيم وموسى وعيسى وجبريل ، إذ إنه لا بد لجميع الكائنات ذات الوجود الفعلي أن تتحد بالله ، وتصبح والله واحداً .

وآراء وحدة الوجود ومذهب الحلول موجودة غالباً في تعاليم الصوفية ، ولكن هذا الأمر ليس عاماً أبداً . والحقيقة أننا لا نستطيع أن نفصّل القول في التصوف تفصيلاً دقيقاً ، ولكننا سنشرح المبادىء والإتجاهات العامة . فالمتصوفة لا يشكلون فرقة ، ولكنهم فقط مجرد متعبدين يتمسكون باتجاهات صوفية كانت منتشرة بين جميع فروع الجماعة الإسلامية . ولقد عظم شأن المتصوفة في القرن الثالث بين الشيعة ، وهكذا يبدو كيف دخلت الآراء الشيعية التصوف ؛ ولكن هذه الآراء ، على كل حال ، لا تشكل جزءاً

أساسياً منه . ولقد حدثت حالات مشابهة لهذه تماماً في المسيحية ، إذ أزدهر التصوف في فرق البروتستانت المتطرفة مثلما انتشر بين الجماعات التأملية في الكنيسة الكاثوليكية . وبالرغم من الاختلافات الدينية فإن هناك مادة عظيمة مشتركة بينهما . ويجب أن لا يغرب عن البال مطلقاً أنه لا يمكن أن توجد قاعدة للتصوف لم يفترض قبلها وجود علاقات كهذه بين النفس البشرية والله ، وهذا ما تفترضه الأفلاطونية المحدثة . ثم إن التصوف المسيحي بمعناه الحقيقي لم يظهر في الغرب إلا بعدما ترجمت الكتابات المنسوبة لديونيسيوس إلى اللاتينية في القرن التاسع للميلاد . كما أن التصوف الإسلامي يعود في تاريخه إلى حين ترجمة أثولوجيا أرسطو إلى العربية . ومن جهة أخرى ، علينا أن نلاحظ أنه كان للتصوف أثر عظيم في تعديل اللاهوت بشكل عام . واتجاه التصوف كان يسير نحو نوع يرفض التحديد : ولذلك فإنه وقف موقف المعارضة — سواء بوعي منه أم دون وعي — في وجه تحديد أية عقيدة ، ولهذا السبب رفض علم الكلام والفلسفة .

ويبدو أن التصوف الإسلامي ينتظم ظاهرياً في فرقة خاصة . وغالباً ما تكثر الإشارة إلى درجات الصوفية المختلفة . ولكن هذه ليست مراتب رسمية كمراتب الإسماعيليين والفرق المماثلة ، وإنما تشير إلى المراحل المتعاقبة في طريق التسامي الشخصي ؛ فهي إذن ليست أكثر من اصطلاحات خيالية ربما استعيرت من بعض الفرق ، إذ يبدو أن التصوف ازدهر أولاً وبمنتهى الحرية بين بعض الجماعات الشيعية المتطرفة . ولقد كان — ولا يزال — من عادة المبتدىء الذي يريد سلوك طريق الله أن يضع نفسه تحت قيادة قائد روحي مجرب يكون له بمثابة الأستاذ ، ويعرف بالشيخ أو المرشد أو بير Pir . وكثيراً ما كانت تتضمن هذه التلمذة الطاعة العمياء والمطلقة للمعلم ، لأن ترك الرغائب والميول الشخصية وكل ما يمكن أن يوصف بأنه إرادة شخصية إنما هو إحدى صور الإنكار المطلوبة من الذين يسعون إلى الانقطاع عن هموم الدنيا . ولقد نشأ من تجمع المريدين حول أستاذ بارز طوائف الدراويش

الذين كانوا أحياناً يسعون – مثل سائر الناس – في طلب الدنيا ، ويلتقون من حين لآخر لبعض الممارسات والإرشادات الدينية ؛ كما كانوا أحياناً أخر يعيشون على شكل جماعات مقفلة تدين للشيخ بالطاعة التامة . ولقد ظهرت بوادر هذه المؤسسات الرهبانية في دمشق حوالي عام ١٥٠هـ ، كما ظهرت في خراسان بعد ذلك بحوالي خمسين عاماً . ولا يبدو أن أياً من الطرق الصوفية الموجودة في الإسلام تعود في تاريخها إلى ذلك الزمن المبكّر . ونحن كثيراً ما نسمع عن الشيخ علوان (المتوفى حوالي عام ١٤٩هـ) – ومزاره موجود في جدة – ويشتهر بأنه مؤسس جماعة العلوانية ، وهي اليوم فرع من الرفاعية . وثمة طرق أخرى كالأدهمية والبسطامية والسقطية ، وهي تعود في نسبتها – بالترتيب – إلى ابراهيم بن أدهم (راجع ما سبق) وبايزيد البسطامي والسري السقطي . أما أصلها الحقيقي فغير مؤكد .

وما أن نصل إلى القرن السادس حتى نصبح أكثر يقيناً : فليس من سبب يدعو إلى الشك في صحة الادعاء بأن الطريقة الرفاعية تعود في أساسها إلى أبي العباس أحمد بن علي بن أبي العباس أحمد الرفاعي (المتوفى عام ٥٧٨هـ) ، وهو أحد أهالي قرية أم عبيدة الواقعة على مقربة من مكان التقاء نهري دجلة والفرات . ولقد جمع في حياته عدداً من التلاميذ وسلكهم في طريقة خاصة سنة ٥٧٦ ، فكان هؤلاء الأعضاء يعيشون في جماعة تحت إشراف شيخ يطيعونه طاعة لا جدال فيها . وكان لهم – مثل باقي الطرق – عدداً من المريدين غير المتفرغين – Lay Adherents . ولما كان الرفاعي قد مات دون عقب ، فقد انتقلت رئاسة هذه الطريقة إلى عائلة أخيه التي لها اليوم فرعان أساسيان هما : (١) العلوانية ، وهي التي سبق ذكرها ، (٢) والجباوية ، وهم الذين يشتهرون أكثر ما يشتهرون باحتفالهم «بالدوسة» وهي التي يدوس فيها الشيخ فوق أجسام أتباعه المنبطحين أرضاً . وهذه الطريقة أكثر ميلاً للغلو من جميع الطرق المزدهرة في مصر ، ففي « الذكر » ، أو اللقاء الديني ، يجرح الجباويون أنفسهم ويغمدون القضبان والسكاكين الحادة في أجسادهم ، ويبتلعون الأفاعي ، إلى غير ذلك من هذه الأفعال ،

ويرددون اسم الله في صلواتهم حتى يمسي أنيناً نصف منطوق . وهؤلاء يميّزون عادة بعمائمهم السوداء .

أما القادرية فتدعي أن مؤسس طريقهم هو عبد القادر الجيلاني (المتوفى سنة ٥٦١هـ)، وتخلو أذكارهم من أكل النار وابتلاع الأفاعي وتمزيق الأجسام التي نلقاها عند الرفاعية ، بل لا يردد فيها سوى اسم الله الذي يلفظ دائماً بوضوح يتلوه صمت . أما الطريقة البدوية فمؤسسها هو أبو الفداء أحمد (المتوفى سنة ٦٧٥هـ)، وضريحه في طنطا في مصر السفلى . والذكر في الطريقة البدوية من النوع الهادىء ، إذ يردد اسم الجلالة بصوت عالٍ دون تمزيق الاجساد أو ابتلاع النار أو غير ذلك . وأما مؤسس المولوية أو الدراويش الراقصين فهو الشاعر الصوفي الفارسي جلال الدين الرومي ، مؤلف الديوان المعروف بالمثنوي . وأما السهروردية فيرجع أصلها إلى شهاب الدين البغدادي ، أحد المتصوفين القائلين بوحدة الوجود ، والذي قتله صلاح الدين عام ٥٨٧هـ [1] .

ولكل من هذه الطرق منهاجاً خاصاً للتدريب اكتسب شكل العرف في قليل أو كثير . كما أن هناك بعض الأساتذة العظام الذين أضحت كتاباتهم متوناً ، فأثّروا بالتالي في التصوف بشكل عام . ومع هذا فالحقيقة أن تعاليم الصوفية لا تزال تلفيقية بصورة أساسية ، وأنها يمكن أن تتشكل في مبادىء واتجاهات عريضة ، أعمّها تطبيقاً يبدو ما يلي :

أولاً : الله وحده موجود ، وهو الحقيقة الوحيدة ، وكل ما عداه وهم . وهذا تعبير الصوفية عن عقيدة وحدة الله . وبتعبير أدق ، إن « الله » هنا يعني

---

(١) اشتهر العديد في التاريخ باسم السهروردي ، ومن هؤلاء أبو النجيب عبد القاهر السهروردي ، ومنهم يحيى بن حبشي بن أميرك الحلبي المشهور بالمقتول ، وهو صاحب « حكمة الاشراق » و « عوارف المعارف » ، ومنهم شهاب الدين السهروردي صاحب الطريقة السهروردية. ولقد خلط المؤلف بين هذا الأخير وبين السهروردي المقتول خطأ . (المترجم)

العقل الفعال ، أو بكلمة أخرى ، فيض الله الذي هو نفسه غير معلوم . ولكن المتصوف لم يوضح هذا التمييز الفلسفي ، ولو فعل ذلك لاعتبر فيض الله هو الله . أما النفس الناطقة في الإنسان فهي — بالنسبة لله — كالصورة المنعكسة على صفحة المرآة بالنسبة للأصل الذي يعكسها ، وهي قادرة على الوصول إلى الذات الإلهية . ولما كان كل شيء ، ما خلا الله ، وهم ، فقد أصبح واضحاً أن معرفة الله الذي هو الحق لا يمكن الوصول إليها بواسطة أشياء مخلوقة . وهكذا فقد اتجهت الصوفية ، كما اتجهت الأفلاطونية المحدثة ، إلى اعتبار المعرفة الحاصلة من الحدس المباشر بواسطة النفس الناطقة أهم وأعظم من المعرفة المعتمدة على استعمال الدلائل ، وإلى وضع الكشف المباشر بالتالي فوق ما يوصف عادة بأنه العقل . وخط التطور هذا عام بين جميع أشكال التصوف. والنتائج المترتبة هي تفضيل الوجد أو ما يشابهه من تجارب روحية على الوحي الذي سبق تسجيله في القرآن . وأول من تحدث عن فكرة الوجد (الحال أو المقام) هو ذو النون المصري ، وهو يعني بذلك « الفناء » ، أي عدم الإحساس بموجودات هذا العالم ، والبقاء في الله نهائياً . ويصاحب هذه التجربة عادة فقدان الإحساس ، رغم أن هذا لا يحدث دائماً . وهناك الكثير من الأساطير عن أولياء من المتصوفة تظهر أنهم فقدوا الإحساس كلياً بألم الجراح الثخينة . و هذا ليس من قبيل الأساطير ، وإنما هو الواقع ، إذ إن الدراويش مـا زالوا — حتى في يومنا هذا — يتحملون أشد أنواع الآلام بمنتهى الهدوء ؛ وربما كان هذا طبقاً لقوانين نفسانية غير مفهومة تماماً . وهذه هي الفكرة الكامنة في ما يقوم به الدراويش الرفاعية وغيرهم من أعمال . أما الرياضة التي يسمونها « الذكر » فهي امتثال لما أمر الله به في القرآن (٣٣ : ٤١) إذ يقول : « اذكروا الله ذكراً كثيراً »[١] ، فهي محاولة للتوصل إلى حالة الوجد . وربما كان من أثر التصوف أننا نجد الفلسفة تميل إلي تفضيل المعرفة

(١) سورة الأحزاب ، الآية ٤١ ، وهي : « يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً » .

الحاصلة عن طريق الوجد المباشر . وكان من المؤكد أننا نجد الفلاسفة المتأخرين يعتبرون الوجد – بدافع من هذا التأثير – وسيلة للإحاطة المباشرة بالحقيقة .

ثانياً : إن مذهب الصوفية في الله على أنه الحقيقة الوحيدة كان له التأثير المباشر لا في مسألة الخلق فحسب ، بل في مسألة الخير والشر أيضاً . ولما كان الشيء لا يعرف إلا بضده ، كمعرفة النور بالظلام ، والصحة بالمرض والوجود باللاوجود ، كذلك يمكن للإنسان أن يتوصل إلى معرفة الله على أنه الحقيقة التي تقف مقابل الوهم . والخلط ما بين هذين الضدين ينتج عنه عالم الظواهر الذي يعرف النور فيه بما وراءه من ظلمة ليست بدورها سوى انعدام النور ، أو بكلمة أخرى ، لما كان الموجود ينتج عن الفيوضات المتعاقبة عن العلة الأولى ، ثم يضعف ، أو يصبح أقل حقيقة ، كلما بعد عن الحقيقة العظمى ، فإنه يصبح عرضاً يمكن إدراكه أكثر فأكثر بازدياد خفوت نور الحقيقة فيه . وهكذا يكون الشر مجرد انعدام الجمال الأخلاقي في الحقيقة التي تظهر في آخر فيض لها على أنها غير حقيقية . وهذه النتيجة لا بد منها ، وذلك لصدور الفيض عن العلة الأولى التي هي الخير المحض في عالم الظواهر . فالشر إذن غير حقيقي ، وإنما هو النتيجة الحتمية لمجرد اختلاط الحقيقة باللاحقيقة . والحق يقال إن هذا ما تتضمنه عقيدة الصوفية ، ومؤداه أن كل شيء ما خلا الله وهم (١) .

ثالثاً : « إن غاية النفس هي الإتحاد مع الله » وعقيدة الاتحاد هذه – كما سبق أن رأينا – وجدت من يعبّر عنها في علم الإلهيات عند المتصوفين المسلمين . ويرى الدكتور نيكلسون أن « مفهوم الصوفية في فناء النفس الفردية في الوجود الكلي إنما هو بالتأكيد ... ذو أصل هندي . وأول من عبّر عنه من الكبار المتصوف الفارسي بايزيد البسطامي الذي تلقاه عن أستاذه أبي علي السندي »

(١) وهذا هو ما يعنيه قول الشاعر عندهم :
« ألا كــل شيء ما خلا الله باطل وكــل نعيم لا محالة زائــل »
(المترجم)

(نيكلسون : متصوفو الإسلام ص ١٧) . ولكن هذه لا تعدو طريقة واحدة فردية في عرض عقيدة لها مدى أوسع من ذلك بكثير ، وموجودة في جميع التعاليم الصوفية ، بما فيها الأفلاطونية المحدثة ، وهو يشكل في مفهومه الأرفع القاعدة العامة للأخلاق الصوفية ، إذ يعرّف الخير الأسمى Summum Bonum بأنه إتحاد النفس الفردية مع الله . وكل ما يساعد على ذلك فهو خير ، وكل ما من شأنه أن يعيق ذلك فهو شر . ويصدق هذا على التصوف المسيحي وجميع صور التصوف الأخرى . وليس بامكاننا مطلقاً أن نؤكد إن كانت عقيدة حال الإتحاد مستمدة من الأفلاطونية المحدثة أو البوذية أو الغنوصية أم لا ، ولكن ما يمكننا تأكيده هو كون هذه العقيدة صفة مشتركة بينها جميعاً ، كما أنها النتيجة الطبيعية لمقدمات الصوفية بالنسبة لطبيعة الله والنفس البشرية . وربما أظهرت بعض التعبيرات عن هذه العقيدة بعض التفصيلات الهندية ، ولكن هذه يبدو فيها — كما يبدو في جميع التأملات الصوفية — أن النظرية المعقدة في بناء النظام اللاهوتي هي الإفلاطونية المحدثة : إذ إن العقل الإغريقي قد أثّر في الافتراضات التحليلية والتركيبية حتى في التصوف .

ومنذ زمن مبكر جداً ورغبة النفس في الاتحاد مع أصلها الإلهي تُغلّف بأثواب من الكلمات المستعارة من التعبير عن الحب الإنساني . وربما ترددنا في القول إن هذا شرقي مميّز ، رغم أنه وسيلة للتعبير عن الرغبة التي هي خصيصة من خصائص التصوف بأجمعه ، إذ نلقى الشيء ذاته في فترة لاحقة من الزمن — ولكن بشكل أضبط — في التصوف المسيحي . وليس من السهل أن نرى ثمة اتصالاً بين ذينك النوعين من التصوف . وربما توجّب علينا أن نقنع بأن نعتبر هذا تطوّراً مستقلاً كوسيلة للتعبير عن شوق النفس .

ولم تنج التعاليم الصوفية من المعارضة . وكانت هذه المعارضة على ثلاثة مستويات :

(١) — دافع المتصوفون عن الصلاة الدائمة التي لها شكل الاتصال الصامت

الذي لا ينقطع بالله . وبهذا فقد مالوا إلى ترك الصلوات الخمس المفروضة في أوقات معيّنة ، والتي هي إحدى واجبات الإسلام وسمة من سماته البارزة . وأدّى موقف الصوفية هذا من الصلاة في النهاية إلى اعتبارها أنها مفروضة لعامة الناس الذين لم يحرزوا أي تقدم في المعرفة الروحية العميقة ؛ ولذلك يمكن للذين نالوا حظاً ونضجاً في معرفة الجمال الإلهي إهمالها . وهذا هو نفس الموقف الذي اتخذه الفلاسفة .

(٢) ـ أدخل الصوفية الأذكار أو الرياضيات الدينية ، وهي ترداد مستمر لاسم الجلالة . ولم تكُ هذه الصورة من العبادة معروفة في الإسلام في بادىء عهده ، فهي بالتالي بدعة .

(٣) ـ ثم إنهم ابتدعوا فكرة التوكل ، فتركوا جميع أنواع العمل والحرفة ، كما رفضوا الاستطباب في حال المرض ، وعاشوا على الصدقات التي كان يجود بها عليهم المؤمنون . وهذه بمجملها « بدع » ابتدعوها ، ولذلك كان لها أن تُجابه بالمعارضة الشديدة . ولا شك أن أغلب تلك المعارضة يعود إلى كون هذه البدع غريبة عن الطبيعة المتزنة للإسلام السلفي الذي كان يشكك دائماً بالمغالاة المشرقية . أما الاعتراض الأكثر جدّية فهو أن التصوف يستغني في الواقع عن تعاليم القرآن ضمناً إن لم يكن ظاهراً ، إذ إنه يعرض مفهوماً جديداً لله وموقفاً جديداً من القيم الدينية . ولو قدّر للأفكار الصوفية أن يكون لها الغلبة لكانت وقفت من ممارسة شعائر الدين الإسلامي في أحسن الأحوال موقف المتسامح واللامكترث باعتبارها أن الذين يمارسون هـذه الشعائر لم ينشأوا في دين حيوي . والحقيقة أن المبادىء الفلسفية التي أتت بها الأفلاطونية المحدثة والأرسطوطاليسية كانت ذات تأثير بعيد المدى ، إذ إنها اعتُبرت أنها تتفق مع القرآن . ولما كان التصوف متأثراً بالأفلاطونية المحدثة ، فقد اعتبر غير هدام للإسلام ، وإنما هو مخالف لمألوف الأعمال فقط .

ومع ذلك فقد نظر الناس إلى الصوفية عامة على أنهم كفرة ، لا لما ابتدعوه

من « بدع » سبق أن ذكرناها ، وإنما للاتفاق التام بين آرائها المتطرفة وآراء المتحررين (الغلاة) من الشيعة . ومما تجدر ملاحظته هنا حقيقة كون التصوف قد نشأ بصورة رئيسية في نفس الجماعات التي تلهفت أشد التلهف للفلسفة رغم تحمسها للافكار الزرادشتية والمزدكية . وليس من شك في أن السمعة السيئة التي تمتع بها التصوف كان سببها بصورة رئيسية اتصال الصوفية بالغلاة ذوي السمعة السيئة . ولم يأخذ التصوف مكانة في الإسلام عند أهل السنة إلاّ في زمن الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥هـ) .

وجد الغزالي نفسه يتيماً منذ نعومة أظفاره ، فتعلّم على يد صديق له صوفي ، ثم أصبح أشعرياً ، وبهذا تسنّى له أن يصبح رئيساً للمدرسة النظامية في بغداد . ولكنه وجد نفسه يعاني من أزمات روحية حادة ، فصرف أحد عشر عاماً في الاعتكاف والتعبد ؛ وكانت النتيجة أن وجد تعاليمه — حين عودته إلى العمل كأستاذ عام ٤٤٩ — مختلطة تماماً بالتصوف. وكان هذا في الواقع عودة إلى المبادىء التي كان قد تعلّمها في سنيه الأولى . ولقد أصبح الغزالي بمرور الزمن ذا أثر يسيطر على الإسكلائية الإسلامية ، فأدخل بذلك صوفية تقليدية معدّلة في علم الإلهيات عند أهل السنة ، واستمرت هذه الصوفية سارية منذ ذلك الحين . كما أنه جعل ، في الوقت ذاته ، التصوف ذا صبغة علمية ، فأعطى ، أو بالأحرى دعم الإصطلاحات المأخوذة عن أفلوطين . ويمكننا أن نصف صوفية الغزالي هذه بأنها علم الإلهيات التصوفي الإنساني المطهّر من شوائبه الشيعية . وقبول هذه الصوفية المعدلة في مذهب أهل السنة في الإسلام قد أخذ مجراه في القرن السادس الهجري .

ثم ظهر التصوف في خلال القرن التالي في أسبانيا ، ولكنه وصل إلى هناك عن طريق أهل السنة ، ولذلك نراه يختلف عن التصوف الأسيوي . ويبدو أن أول متصوف أسباني هو محي الدين بن عربي (المتوفى سنة ٦٣٨هـ)، والذي طوّف في آسيا ثم مات في دمشق . وكان ابن عربي من أتباع ابن حزم الذي

يمثل مذهباً في الفقه أشد رجعية من مذهب ابن حنبل — وهذا ما سنراه فيما بعد . أما في أسبانيا نفسها فكان أهم متصوف هو عبد الحق بن سبعين (المتوفى سنة ٦٦٧هـ)، والذي يظهر لنا موقفاً أسبانياً أكثر تميـّزاً للصوفي الذي يجمع إلى جانب ذلك الفلسفة ؛ إذ إن التصوف الأسباني كان تأملياً بصورة أساسية . وكان شأن عبد الحق هذا شأن الكثير من فلاسفة عصر الموحدين : إذ اتبع مذهب الظاهرية ، وهي فرقة أشد ما تكون رجعية بين أهل السنة من المتزمتين .

وظهر في القرن السابع أيضاً جلال الدين الرومي (المتوفى عام ٦٧٢هـ) والذي يكمل في الحقيقة العصر الذهبي للتصوف . ورغم أنه كان فارسياً ، إلا أنه كان سنياً سلفياً . وكان من أهالي بلخ ، ولكن والده أجبر على ترك تلك المدينة مهاجراً إلى الغرب ، إلى أن استقرّ به المطاف أخيراً في قونية حيث مات هناك . وتتلمذ جلال الدين على يدي والده ، وبعد وفاته رحل في طلب المزيد من العلم إلى حلب ودمشق حيث وقع تحت تأثير برهان الدين الترمذي الذي كان أحد تلاميذ والده ، فأكمل تدرّبه في تعلّم العقائد الصوفية . وبعد ممات أستاذه اتصل بشمس التبريز الذي كان ، إلى جانب غرابة أطواره ، تقياً صالحاً ، والذي كان ذا قوة روحية عظمى رغم كونه أمياً ، فترك أثراً عظيماً في عصره بحماسه الروحي الجم ، وبساطته الغريبة في سلوكه وخلقه . وكان بعد وفاة شمس التبريز أن بدأ جلال الدين نظم ديوانه الصوفي العظيم : « المثنوي » الذي نال شهرة واحتراماً غير عاديين طيلة فترة الحكم التركي للبلاد الإسلامية. ولقد أسس جلال الدين — كما سبق لنا أن ذكرنا — طريقة الدراويش التي تعرف بالطريقة الملوية ، أو « الدراويش الراقصين » كما يسميهم الأوروبيون.

وهكذا فإن مذاهب التصوف تبدأ بذي النون وتنتهي بجلال الدين . ولا يفعل الكتـّاب المتأخرون شيئاً أكثر من ترداد تعاليم السلف بشكل أدبي جديد، ويكفي لتبيان ذلك اختيار بضعة أمثلة تطبيقية . ففي القرن الثامن نجد عبد الرزاق (المتوفى سنة ٧٣٠هـ) وهو صوفي كان مؤمنا بوحدة الوجود، فكتب رسالة

دافع فيها عن تعاليم محي الدين بن عربي . كما دافع عن عقيدة حرية الإرادة على أساس أن النفس البشرية فيض من الله ، فهي بذلك تشترك في الصبغة الإلهية . وهو يقول إن هذا العالم هو خير العوالم الممكنة ، والخلافات في الأشياء موجودة ، والعدالة هي في قبول هذه الاختلافات في مواضعها ، ولن يبقى في النهاية أي شيء موجوداً ، إذ إن جميع الأشياء ستتحد ثانية بالله الذي هو الحقيقة الوحيدة . والناس في رأيه ثلاث طوائف : الأولى تتكون من أهل الدنيا الذين يتركز اهتمامهم بأنفسهم ولا يبالون بأمر الدين . والثانية قوامها أهل العقل الذين يتوصلون إلى معرفة الله بصفاته وتجلياته الظاهرية . أما الطائفة الثالثة فهي رجال الروح الذين يدركون الله بالوجدان .

وبالرغم من أن التصوف في ذلك الحين قد تبوأ مكاناً معتبراً في الحياة الإسلامية ، إلاّ أنه لم يستمرّ في العيش دون مواجهة التحديات . وكان أكبر خصومه المصلح الحنبلي ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨هـ)، والذي يمثّل الفقه الرجعي الشائع . ولقد رفض ابن تيمية كل اتباع شكلي لأية مدرسة في الفقه ، كما صرف كل أهمية تتعلق بالإجماع باستثناء ما كان مبنياً منه على اتفاق صحابة النبي ، كما هاجم إسكلائية الأشعري والغزالي . وعرّف صفات الله على الطريقة التي أرسى دعائمها إبن حزم . وكان المتصوف النصر المنبجي شهيراً في القاهرة في ذلك الحين ؛ فكتب إليه ابن تيمية رسالة يعتبر فيها عقيدة الاتحاد كفراً ، وكان هذا سبباً في نشوء الخصومة بين القوتين المتنافستين في الإسلام وهما مذهب أهل السنة السلفيين والتصوف . ولقد عانى إبن تيمية من جراء هذه الخصومة السجن والتعذيب . وقرب نهاية حياته ، أي في سنة ٧٢٦هـ، أفتى بعدم جواز زيارة أضرحة الأولياء ــ بمن فيهم النبي أيضاً ــ والتوسّل إليهم ؛ فكان بذلك طليعة الإصلاح الوهابي الذي حدث في القرن الثامن عشر الميلادي . ولقد وُجدت مخطوطات عدة نسخها عبد الوهاب نفسه الذي كان ، كما يظهر ، تلميذاً لهذا المصلح ، مما حمله على أن يُخرج جميع نظرياته ثانية .

أما الشعراني القاهري (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ) فهو مثال للمتصوف السني في القرون المتأخرة . وكان من أتباع ابن عربي في الخطوط العامة ، ولكن دون الأخذ بنظرية وحدة الوجود . وكتاباته خليط عجيب من التأملات الرفيعة والخرافات الوضيعة ، وحياته كانت ملأى بالاتصال بالجن والكائنات الأخرى غير المنظورة . وهو يقول إنه لا يمكن التوصل إلى الحق بعون العقل ، بل بالمشاهدة الوجدانية Estatic Vision . أما الولي ، في نظره ، فهو الذي ينال هبة « الإلهام » ، أو الإدراك المباشر للروحيات . ولكن تلك النعمة تختلف عن الوحي الذي ينزل على الأنبياء ؛ وعلى الولي الخضوع للوحي النبوي . وجميع الأولياء يخضعون بالضرورة للقطب ، إلاّ أن القطب أدنى منزلة من صحابة النبي . ومهما تكن الطريقة التي يتبعها الدرويش فإنه يصل إلى الله . ولكن الشعراني نفسه كان يفضل طريقة الجنيد . وما اختلاف آراء المشرعين — في رأي الشعراني — إلا لمناسبة حاجات الناس . ولقد أسس الشعراني طريقة للدراويش تشكل فرعاً للطريقة البدوية (راجع ما سبق) . ولكتاباته تأثير هام في الإسلام في العصر الحديث ، إذ إنها تشكّل منهجاً للذين يطالبون باصلاح صوفي جديد .

الفصل الثامن

اسكلائية أهل السنة

إن تكوين إسكلائية سنية ضمن الدين الإسلامي كان نتيجة للتطور الذي سيطر على القرنين الرابع والخامس للهجرة (العاشر والحادي عشر للميلاد) . وهذه الإسكلائية، ترتبط على مستويات ثلاثة ، بثلاثة من القادة هم: الأشعري والباقلاني والغزالي . وبالطبع ، إن أهمية هذا التطور لا تقتصر على التاريخ الداخلي للإسلام وتطوّر علم الإلهيات فحسب ، بل إن له تأثيره أيضاً على انتقال الفكر العربي إلى البلاد المسيحية اللاتينية ، وذلك من ناحيتين : (١) التأثير المباشر ، وهذا يتجسّد في الغزالي الذي اعتُبر كأحد كبار المفكرين العرب حين شرع اللاتين بدراسة شراح أرسطو، فنقل القديس توما الأكويني وغيره من الكتاب الإسكلائيين تعاليمه إلى اللاتينية . (٢) التأثير غير المباشر ، وسبب ذلك أن قسماً كبيراً من آثار ابن رشد يتخذ طابع الرد على أتباع الغزالي وما كتابه « تهافت التهافت » مثلاً إلا دحض لما جاء في كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة » . وهكذا أصبح من المفروض معرفة شيء ما عن موقف وتعاليم الغزالي ، والأسباب التي مهدت الطريق أمامه لكتابة ما كتبه .

لقد كان لا بد من حدوث حركة إسكلائية عند أهل السنة كهذه ؛ إذ إن الموقف في نهاية القرن الثالث للهجرة كان سيئاً للغاية . فالمسلم السني كان شديد

التمسك بسنة النبي ، ولذلك فقد رفض البدع كلياً . ولقد أُجبر على اتخاذ هذا الموقف كردة فعل ضد تسليم أسلافه الفوري بتعاليم أفلاطون وأرسطوطاليس لاعتبارهم هذين معلمين ملهمين ؛ إذ إن الهوّة التي تردّى فيها المعتزلة أبانت أية نتائج خطرة للغاية يمكن أن تصدر عن الذين يقعون تحت التأثير الهلليني ؛ وكلما ازدادت دراسة فلاسفة الإغريق دقة كلما ازداد موقفهم الناتج عن ذلك هرطقة وكفراً . ولقد ظل الفكر السني منعزلاً عن المعتزلة والفلاسفة من جانب ، وعن الشيعة والمتصوفة من جانب آخر ، حاصراً نفسه بدراسة تفسير القرآن والحديث والشرع الإسلامي الذي كان واقعـاً في بغداد تحت نفوذ ابن حنبل الرجعي . والحقيقة أن القرن الثالث بأكمله كان قرناً حافلاً بالرجعية من جانب المسلمين من أهل السنة . ويرجع سبب ذلك إلى حد كبير جداً إلى فشل المأمون في محاولته فرض العقلانية على رعاياه . ويخبرنا الغزالي في « اعترافاته » (١) أن بعض المسلمين المخلصين شعروا أن من الواجب رفض جميع العلوم العقلية باعتبارها اتجاهات خطرة ؛ وهكذا فقد اطرحوا النظريات العلمية لكسوف الشمس وخسوف القمر ، واعتبروا كل نظر عقلي حراماً ، لأنه يؤدي إلى الابتداع ، سواء في العقيدة أم في العمل . وكان من المنافي للمذهب السلفي استعمال طرائق الفلسفة الاغريقية للتدليل على صحة العقيدة المنزّلة ، لأن ذلك مناقض لها ، إذ إن كلاً من طرائق الفلسفة اليونانية والتدليل على صحة العقيدة الموحى بها بدعة بالنسبة للمفهوم التقليدي للدين . ولم يكن يعرف أي شيء من الأمور الروحية باستثناء ما هو مذكور فعلاً في القرآن والحديث ، ولا يمكن استنباط شيء من هذين باستعمال الحجة ، لأن المنطق نفسه بدعة إغريقية ، أو ، على الأقل ، إنه بدعة في مجال استخدامه في الإلهيات . ولم يكن يعرف أي شيء باستثناء ما هو مذكور في النص القرآني ؛ وكل تأويل لهذا النص كان غير شرعي في نظرهم . وهكذا نرى كيف اكتفى أحمد بن

(١) المقصود بالاعترافات كتابه « المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال »
(المترجم)

حنبل في رده على رجال المأمون في مناظرتهم إياه بذكر آيات من القرآن أو الحديث ، ورفض استنتاج أية نتائج من هذه الآيات ، كما أنه رفض كل النتائج التي تترتب عليها ، مكتفياً بالصمت حين كانت تقدم اليه الحجج العقلية ، معترضاً على ذلك بأن تحقيقاً علمياً كهذا إنما هو بدعة بالنسبة للاعتقاد الديني .

لم يكن هذا الموقف ليرضي الذين ورثوا ولو جزءاً ضئيلاً من التراث اليوناني ، بل إنه أصبح في النهاية لا يطاق مطلقاً ؛ إذ إن الكائن العضوي الذي لا يستطيع أن يكيّف نفسه بالنسبة لمحيطه محكوم عليه بالفناء . وكان للدولة الإسلامية من الحيوية ما يكفيها أن تواجه الظروف الجديدة المترتبة عن توسعها نحو سوريا وفارس . وكان الوقت آنئذ قد أزف لأن يكيّف الفقه الإسلامي نفسه لمواجهة الفكر الجديد الذي كان يغزوه . وكما سبق أن رأينا من قبل ، كان الفيلسوفان الكندي والفارابي مسلمين متمسكين بأهداب الإسلام ، ولم يكن يساورهما أي شك في أن أبحاثهما ستؤدي إلى نتائج إلحادية ؛ وكان هذا شأن المعتزلة الأوائل دون شك . ولكن النتائج جاءت مبررة لموقف أهل السنة المتشكك في « الكلام » . وقرب نهاية القرن الثالث بدأت تظهر محاولة إيجاد كلام عند أهل السنة على أيدي المعتزلة الذين كانت منهم جماعة أكثر محافظة ، فأرادت العودة إلى نقطة انطلاق سنيّة ، وذلك لاستعمال الكلام في علم الإلهيات من أجل الدفاع عن العقائد السلفية الحقّة ضد النتائج الالحادية التي كانت شائعة في ذلك الحين . وإذا نحن استعملنا اصطلاح « كلام » — كما استعمل بعد ذلك الزمن بفترة وجيزة — فإنما نعني به علم الإلهيات الفلسفي عند أهل السنة ، أي العلم الذي استخدمت فيه طرائق الفلسفة ، ولكنه استقى مادته الأولية من الوحي . وعلى هذا فهو شبيه جداً باللاهوت الأسكلائي في المسيحية اللاتينية .

ولقد كنا قد ذكرنا الأشعري [1] كمثل للمرحلة الأولى من هذه الحركة . إلاّ أن هذه الحركة يمكن أن تتمثل بالماتريدي [2] في سمرقند ، والطحاوي [3] في مصر . ومن بين هؤلاء اختار النسيان الطحاوي ليجرجر أذياله عليه . وظل الأشاعرة والماتريديون زمناً طويلاً يشكلون مدرستين متنافستين في الكلام . ولا يزال يوجد بعض الأتباع للمذهب الماتريدي بين المسلمين الأتراك . أما المذهب الأشعري فيتمتع بأوسع نفوذ . ويعدد العلماء ثلاث عشرة نقطة اختلاف بين المدرستين ، وكلها ذات أهمية نظرية خالصة .

ولد الأشعري في البصرة عام ٢٦٠ للهجرة ، وقيل ٢٧٠ ؛ وتوفي في بغداد سنة ٣٣٠ أو ٣٤٠ . وكان معتزلياً في أول أمره ، ولكنه أعلن في أحد أيام الجمع من عام ٣٠٠ تبرؤه من تلك الفرقة ، متخذاً لنفسه موقفاً سنياً محدداً ، قائلاً من على منبر [4] المسجد الجامع في البصرة : « من عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي . أنا فلان بن فلان . كنت أقول بخلق القرآن ، وأن الله لا تراه الأبصار ، وأن أفعال الشر أنا أفعلها ، وأنا تائب مقلع ، معتقد للرد على المعتزلة ، مخرج لفضائحهم ومعايبهم» [5] . ومن هنا ندرك أن الآراء التي يمكن اعتبارها أنها خاصة بالمعتزلة هي (١) خلق القرآن . (٢) إنكار إمكانية رؤية الله (٣) حرية الإرادة .

---

(١) الأشعري : هو أبو الحسن علي بن اسماعيل . يقول طاش كبري زاده في مفتاح السعادة إنه ولد سنة ٢٦٠هـ. ومات بين ٣٢٠ و٣٣٠ ، والأقرب أنه مات سنة ٣٢٤ . رد على الملحدة والمعتزلة والشيعة والجهمية والخوارج والمجسمة وابن الراوندي . وله من الكتب ٥٥ مصنفاً ، وبعضهم يقول مائتين ، وبعضهم ثلاثمائة . (المترجم)

(٢) الماتريدي : هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي ، متكلم ، أصولي ، توفي بسمرقند سنة ٣٣٣ هـ. ٩٤٤ م. من تصانيفه : تأويلات أهل السنة ، بيان وهم المعتزلة ، تأويلات القرآن ، ومأخذ الشرائع في أصول الفقه . (المترجم)

(٣) الطحاوي: احمد بن محمد الأزدي،الحجري، الطحاوي (نسبة إلى قرية طحا بصعيد مصر) توفي سنة ٣٢١ هـ. ٩٣٣م . من تصانيفه : أحكام القرآن ، الاختلاف بين الفقهاء ، المختصر في الفقه ، المحاضر والسجلات ، والتاريخ الكبير (المترجم)

(٤) في وفيات الأعيان طبعة النهضة المصرية : « رقي كرسياً ..» . (المترجم)

(٥) نفس المصدر ، ص ٤٤٧ .

وفي الفترة التي تلت هذا التغيّر كتب الأشعري كتاباً ردّ فيه على المعتزلة ، وهو بعنوان : « كتاب الشرح والتفصيل » . كما كتب كتباً أخرى في الدين سمّاها : « اللمع » و « الموجز » و « إيضاح البرهان » و « التبيين » . وتكمن أهمية الأشعري على كل حال في تأسيسه مدرسة للإسكلائية السنية سارت في تطورها فيما بعد نحو الكمال على يد الباقلاني ، وانتشرت بالتدريج في جميع أنحاء العالم الإسلامي ؛ وذلك رغم معارضتها من ناحية للفلاسفة الذين رأوا في تعاليمها عرضاً للتعاليم السلفية التي تحدّ وتقيّد بمذهب أرسطو ، ومعارضتها من ناحية أخرى لأهل السنة الأكثر رجعية من الذين رفضوا استعمال الوسائل الفلسفية في تفسير الموضوعات المتعلقة بعلم الإلهيات . ولقد أصبح يُعرف هذا الاستعمال للفلسفة في تفسير الدين والدفاع عنه باسم « الكلام » ، والذين استعملوه عرفوا « بالمتكلمين » .

ويبدو فعلاً أن الأشاعرة في تناولهم المسائل القديمة المتعلقة بعلم الإلهيات الإسلامية ، كقدم القرآن وحرية الإرادة وغير ذلك ، قد جاءوا بعبارات معقولة في مذهبهم تشفي غليل المطالب الرئيسية لأهل السنة .

(١) فمن جهة القرآن ، قالوا إنه قديم في الله ، ولكن التعبير عنه بالكلمات والحروف قد خلق في حدود الزمان . وهذا لا يعني بالطبع أن التعبير عنه يعود إلى النبي الذي تنزّل عليه القرآن وحياً ، وإنما إلى الله . وهكذا أكّدوا فكرة الوحي باللفظ ، ولكن في أضيق صورها . ولم يك خلق القرآن وليد اللحظة التي أوحى فيها الله به إلى نبيّه ، ولكنه خُلق في أعماق الزمان السحيق ، وذلك حين تلاه الله على الملائكة والملأ الأعلى ، ثم نزل به جبريل فيما بعد إلى النبي محمد . واعتقاد أهل السنة هذا — وهو الشائع الآن — قد أوجد الفرصة للجدل بالنسبة للمسيحيين والعقليين المحدثين من الذين ركزوا انتباههم على استعمال كلمات خاصة جاءت إلى العربية من السريانية والفارسية واليونانية ، وظهرت في القرآن . وهم يتساءلون : كيف يمكن تبرير وجود كلمات تعكس أثر اللغات الأجنبية في اللغة العربية في القرن السابع الميلادي في نص خلق في

حقبة سحيقة في الأزل ، أي قبل خلق العالم كما يؤكدون عادة ؟ أما المسلمون المدافعون عن قدم القرآن ، والذين يرون دائماً في العربية الخالصة للنص القرآني دليلاً على أصله السماوي ، فإنهم يعتبرون هذا الأمر صعباً للغاية . وأما الرأي القائل بأن القرآن قديم في جوهره ، وأنه أُوحي بجوهره إلى النبي ، وتُرك له شأن التعبير عنه بكلماته الخاصة ، فمرفوض عند أهل السنة . ويجب أن نلاحظ أيضاً أن تعاليم الأشاعرة تتحاشى بحث مشكلاة قديمة كي لا تجيب عليها . وهذه المشكلة هي : إذا كان جوهر القرآن هو حكمة الله، وكان مساوياً اه في القدم ، رغم كونه فيضاً منه ، اوجد شيء غير الله ، ألا وهو حكمته ، موجود معه منذ الأزل . وهذا الحال يمكن أن يُشبّه بالتالي بالأقانيم الثلاثة في المسيحية وهو ما لا يمكن أن يتوافق مع وحدة الله المطلقة .

(٢) هذه المشكلة تؤدي بنا إلى بحث صفات الله عموماً . فالأشاعرة في مناقشة هذه القضية يقفون مع المدرسة التقليدية ضد الفلاسفة . ومن بين مقولات أرسطو العشرة يعتبرون اثنتين على أنهما حقيقتان موضوعيتان ، وهما : الوجود ens ، والكيف quality . أما الثماني الأخر فليست أكثر من مجرد اعتبارات نسبية ذاتية توجد في ذهن الناظر ، وليس لها أي وجود موضوعي . فالله له صفات بالطبع لا تقلّ عن العشرين في العد ، ومن بين هذه الصفات : « المخالفة » ، أي صفة التفرد في الاتصاف ، بحيث تغدو الصفات التي يوصف بها الله من نوع التي لا يوصف بها إلا الله . ولو حدث العكس وأمكن تطبيق هذه الأوصاف على المخلوقات لكان لها معنى مختلفاً تماماً حين يوصف بها الله . والصفات بهذا المفهوم لا يمكن أن تطبق على أي من الكائنات المخلوقة . وهكذا إذا قلنا إن لله قدرة وحكمة إنما نعني أنه القادر على كل شيء والعليم بكل شيء بطريقة لا يمكن أن تُعزى لأي من الناس . ويجري هذا في الاستعمال العادي بحيث أنه لا يمكن أن تُعزى أية صفة لله ما لم تكن مذكورة في القرآن ومستعملة فيه ذاك الإستعمال . فإذا حدث هذا أمكن استعمالها ، على أن يفهم أن لها معنى يختلف عن الكلمة العادية التي تستعمل

للبشر . ولا تختلف صفات الله عن صفات البشر في الدرجة فحسب ، وإنما تختلف في طبيعتها بالإجمال أيضاً . ويلاحظ أيضاً أن الله « قائم بنفسه» ، أي أنه مستقلّ عن كل ما عداه . وعليه ، فإن معرفة الله لا تعتمد في وجودها أو طبيعتها على الشيء المعروف .

(٣) أما بالنسبة لحرية الإرادة فإن الله يخلق القوة في الإنسان ويخلق فيه الاختيار أيضاً ؛ ثم يخلق بعد ذلك الفعل المناسب لتلك القوة وذاك الاختيار . وهكذا يكون فعل البشر « مكتسباً » .

أما أساس المقولات فهو الوجود ، وإليه تضاف المحمولات الأخرى . وليس أي من هذه الأخرى بمنفصل أو قائم بذاته Pre Se ، بل ولا يمكن وجود أي منها إلا في الجوهر . ومن المسلّم به أن هذه الصفات توجد في الذات ، ولكنها متعلقة بها ، تأتي إلى عالم الوجود بوجودها وترحل عنه برحيلها . ولذلك فإن العالم مكوّن من جواهر يحمّلها العقل كيفيّات لا وجود لها في هذه الجواهر ، وإنما هي موجودة في العقل . ويناقش الأشعري نظرية أرسطو القائلة بأن المادة تقبل الصورة فيقول : إن فكرة قبول المادة (الهيولى) للصورة هي ذاتية في العقل ، فإذا انفصلت كل الكيفيات عن الجوهر انقطع وجود الجوهر ، ولذلك فإن الجوهر ليس بدائم وإنما هو متغيّر . وهذا الرأي يعارض المذهب الأرسطوطاليسي في قدم المادة .

وأما ما ندركه من مواد فليس سوى مجموع جواهر فرد atoms تأتي إلى عالم الوجود من العدم Vacuity ثم تعود إليه ثانية . فمثلاً ، عندما يتحرك رجل من مكان إلى آخر تنقطع الجواهر الفرد عن الوجود في المكان الأول وتوجد مجموعة أخرى من الجواهر الفرد المماثلة في المكان الثاني . وهكذا تتضمن الحركة سلسلة من الفساد والكون .

أما علّة هذه التغيّرات فهو الله الذي هو الحقيقة الوحيدة الدائمة والمطلقة . وليس ثمة أية علة ثانوية ، كما أنه لا يوجد أي قوانين للطبيعة . وفي كل حالة

يؤثر الله مباشرة على كل جوهر فرد : فالنار مثلاً لا تحرق ، ولكن الله يخلق كائناً محترقاً حينما تلامس النار الجسد ، أما الاحتراق فيتسبب عنه تعالى مباشرة ، وكذلك الحال بالنسبة لحرية الإرادة ، فمثلاً : حين يكتب الإنسان يمنحه الله إرادة الكتابة ، كما يسبب الحركة الظاهرة للقلم واليد ، ويخلق بصورة مباشرة أيضاً الكتابة التي تبدو أنها خارجة عن القلم .

أما الوجود فهو عين الشيء : والغريب أن يقول الأشعري وأتباعه بهذا ، إذ إن الآخرين يرون أن الوجود « حال » ضرورية للجوهر ؛ أما عند الأشعري فالوجود هو الجوهر . وهكذا فإن الله موجود ، ووجوده عين ذاته .

إن مذهباً كهذا يتضمن صعوبات أخلاقية ، إذ يبدو أنه لا يمكن أن يكون ثمة تكليف إن لم يكن يوجد علاقة بين الفعل والمفعول . ويجيب الأشعري على ذلك قائلاً بأن هناك وحدة في إرادة الله ، بحيث أن العلة والمعلول ليسا منعزلين وكأنهما جوهري فرد ، ولكن كل شيء يُصرّف بمقتضى الإرادة الإلهية . وهذا الجواب ، على كل حال ، لا يعتبر كافياً إلا بالكاد .

وهذا المذهب يشكّل محاولة لمعالجة الصعوبات التي نجمت عن الفلسفة . إلاّ أن الأشعري يفضّل أن لا تنشأ هذه الصعوبات أبداً ، لذلك تراه يحثّ على عدم بحث أسرار الفلسفة مع العامة . ولسوف نرى هذه النتيجة نفسها عند الفلاسفة المغربيين ، ولكن على أساس مختلف ؛ إذ إنهم كانوا يعتبرون أن أسرار الفلسفة تشتمل على الحقيقة العليا التي لم ينضج العامة لتقبلها . ولذلك يجب عدم بحث هذه الأسرار علانية ، لأن الناس ليسوا بقادرين على فهمها . ولكن يبدو أن الأشعري يعتبر هذه الأسرار على أنها ليست تثقيفية ، إذ إنها تعرض مسائل ذات أهمية ضئيلة إذا ما قيست بحقائق الوحي العظمى .

واقد أتمّ الباقلاني (المتوفى عام ٤٠٣ هـ) مذهب الأشعري هذا الذي وصفناه ؛ إلاّ أنه لم يُعمّم إلاّ بعد أن قيض الله له الغزالي لينشره في المشرق ، وابن

تومرت في المغرب .

وكان الماتريدي السمرقندي معاصراً للأشعري . وقد توصّل إلى نتائج شبيهة جداً بنتائجه . ولكن مما تفرَّد به الماتريدي يمكننا أن نذكر (١) صفة «الخلق» التي قال إنها صفة الله منذ الأزل ، ولكن هذه الصفة متميزة عن المخلوق .

(٢) إن للعباد قدراً من الاختيار في الأفعال ، وهم يجزون على الأعمال الناتجة عن اختيارهم . ولا تتم الأعمال الصالحة إلا برضى الله ؛ أما الأعمال السيئة فلا تتم دوماً برضاه تعالى .

(٣) القدرة على القيام بالفعل تتناسب مع الإرادة والفعل ، بحيث أن المخلوق لا يجد نفسه مجبراً أن يقوم بفعل ليس في حدود طاقته .

والماتريدي يوافق الأشعري في قوله إن الله خلق العالم وكل ما فيه من العدم ، وهو مكون من الجواهر والأعراض ، وأن الجواهر قائمة بذاتها ، وهي إما مركبة ، كالأجسام ، أو غير مركبة ، كالجواهر التي لا تقسم . أما الأعراض فلا تتمتع بوجود منفصل ، وإنما تعتمد في وجودها على الأجسام أو الجواهر. أما الله فليس جوهراً ، أو عرضاً ، أو جسماً ، أو شيئاً مصنوعاً أو محصوراً أو معدوداً أو محدوداً أو مركباً ، ولا يمكن وصفه بالماهية أو الكيفية ، كما أنه ليس موجوداً في الزمان والمكان ، ولا شيء يشبهه أو يوجد خارج علمه أو قدرته . وله صفات قائمة منذ الأزل بذاته ، ولكنها ليست إيّاه ، ولا هو إياها .

ولقد كان على الأشاعرة أن يواجهوا المعارضة الشديدة ، بل وحتى الاضطهاد ، ردحاً من الزمن . وكان عليهم أن ينتظروا حتى منتصف القرن الخامس ليُعترف بهم على أنهم مسلمون ومن أهل السنة . ولقد تحقق النصر لهم في عام ٤٥٩ للهجرة ، وذلك حين أسس نظام الملك ، وزير ألب أرسلان ، المدرسة النظامية في بغداد كمعهد ديني في بغداد لتدريس المذهب الأشعري .

ومع ذلك فقد ظل الحنابلة يثيرون حركات الشغب بين حين وآخر ، ويتظاهرون ضد من كانوا يعتبرونهم مفكرين أحراراً . ولكن السلطة قمعت هذه الحركات جميعاً. وفي عام ٥١٦هـ حضر الخليفة [1] نفسه محاضرات الأشاعرة . وكان المعتزلة في ذلك الحين مجرد بقايا ، أما كعلماء لمذهب في الإلهيات كبير فقد سقطوا في أعين أهل السنة لما لحق بهم من سوء السمعة ؛ هذا بالإضافة إلى كره الفلاسفة لهم على اعتبار أنهم يعيبون مذهب أرسطو باتباعهم له . وكان المتعلمون في ذلك الحين فئات ثلاث : أولاها أهل السنة الذين تأثروا بالأشعري والماتريدي . وثانيتهما أولئك الذين اتّبعوا عقائد الفلاسفة. أما الفئة الثالثة فكانت مكونة من الذين رفضوا الفلسفة برمّتها ، وحصروا همهم في القرآن والحديث والشرع الإسلامي ؛ وهؤلاء لا يمكن إقصاؤهم عن فئات المتعلمين رغم أن دراساتهم قد سارت في سبل ضيقة للغاية .

أما النصر النهائي للمذهب الأشعري فقد تحقق على يد الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥ هـ). ولد الغزالي في طوس عام ٤٥٠هـ(١٠٥٨م). وخلّفه أبوه طفلاً ومات ، فتتلمذ على يد صديق له صوفي ، ثم التحق بمدرسة نيسابور . ولما تقدّم في دراسته قطع صلته بالأثر الصوفي وأصبح أشعرياً وفي عام ٤٨٤ عُيّن الغزالي رئيساً للمدرسة النظامية في بغداد. ثم بدأ يقع بعدها فريسة القلق الروحي ، حتى أدّى به الأمر إلى الاستقالة من منصبه في عام ٤٨٨ والسفر إلى سوريا ، حيث أمضى بضع سنين في الدرس والعبادة . وفي عام ٤٩٩ عاد إلى العمل الفعلي في المدرسة النظامية في نيسابور ، حيث أصبح إماماً لمذهب أشعري معدّل للتصوف فيه أثر قوي ، وهو ما يمكن اعتباره التطوّر النهائي لعلم الإلهيات الإسلامي عند أهل السنة .

ويتبع الغزالي الأشعري في قوله إن النظرية الفلسفية لا يمكن أن تكون الأساس

(١) هو الخليفة المسترشد ابن الخليفة المستظهر الذي تولى الخلافة بين عامي ٥١٢ و ٥٢٩هـ (١١١٨ و ١١٣٤م) . (المترجم)

للفكر الديني — معارضاً بذلك موقف الفلاسفة — إذ لا يمكن الوصول إلى الحقائق الأولية الأساسية إلا عن طريق الوحي . وليست الفلسفة كفوءاً للوحي أو نظيرة له ، وإنما هي لا تزيد عن كونها استعمالاً حصيفاً للعقل وتفكيراً منظماً يمكن أن يستخدمه المرء في الدين أو في أي موضوع آخر ؛ وهي ، في أحسن حالاتها ، تعصم من التردّي في الخطأ أثناء الاستنباط والاستدلال اللذين يمكن تحصيل مادتيهما — فيما يخصّ الدين — عن طريق الوحي . وعلى عكس هذا يبدو الغزالي أيضاً كناقل لتعاليم القشيري ، وهذا ما جعل تصوف أهل السنة يدخل في صلب المذهب الإسلامي السلفي . أما الوحي فيتحقق فعلاً في القرآن والحديث ، وقبولنا ما أوحي به فيهما كافٍ . أما حقيقة الوحي النهائية فيمكن اختبارها والتدليل على صحتها عن طريق التجربة الفردية فقط . ولا يمكن أن يتأتّى هذا للناس إلا عن طريق الوجد الذي يصبح به المرء « عارفاً » ، إذ يتلقّى اليقين والعلم باتصاله المباشر بالله . وتختلف نفس الإنسان عن كل ما عداها من المخلوقات ، فهي بجوهرها روحانية ، ولذلك فهي خارج المقولات التي يمكن أن تطبَّق فقط على الأشياء المادية . ولقد نفخ الله الروح في الإنسان (القرآن ١٥ : ٢٩ و٣٨ : ٧٢) [1] ، وهذا شبيه بالطريقة التي ترسل الشمس أشعتها بها ، فتبعث الدفء في الأشياء التي تقع أشعتها عليها ، فالنفس ، التي ليس لها بُعدٌ أو صورة أو موضع ، تضبط الجسم بنفس الطريقة التي يضبط بها الله العالم ، بحيث يغدو الجسم عالماً متناهياً في الصغر تتمثل فيه أحوال العالم الأكبر . والعنصر الأساسي لهذه النفس ليس العقل الذي يهتم بالهيكل الجسمي ، وإنما هو الإرادة . وهذا مطابق لما يعرف به الله منذ الأزل من أنه ليس فكراً أو عقلاً ، وإنما هو الإرادة التي كانت علة الخلق . وهكذا لا يمكن اعتبار

---

(١) سورة الحجر ، الآية ٢٩ : « وإذ قال ربك إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون » ، وسورة ص ، الاية ٧٢ : فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ». — والاية الأولى — كما هو باد — ليس فيها ما يشير إلى نفخ الروح في الإنسان ؛ ولو استشهد المؤلف بالآية ٩ من سورة السجدة — التي تقول : « ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والابصار والأفئدة ، قليلا ما تشكرون » — لكان خيراً فعل . (المترجم)

الله على أنه الروح التي بها يحيى العالم — وهذا رأي القائلين بوحدة الوجود — وإنما هو الإرادة التي تقف خارج العالم ، والتي أرادته أن يكون فكان .

أما هدف هذه الأبحاث الإلهية الإسكلائية فهو المحافظة على نقاء العقيدة السلفية من البدع الإلحادية ؛ « فأنشأ الله طائفة المتكلمين ، وحرّك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتّب ، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة ، على خلاف السنة المأثورة : فمنه نشأ علم الكلام وأهله » (المنقذ من الضلال ، طبعة جميل صليبا وكامل عيّاد الخامسة ، ص ٦٦ — ٦٧) . أما أرسطو فكان كافراً يستعمل حججاً كان عليه أن لا يستعملها . ولكنه رغم أخطائه ، فإن تعاليمه ، كما عرضها الفارابي وابن سينا ، تشكّل مذهباً فكرياً قريباً جداً من الإسلام السلفي (نفس المصدر) . ويجب عدم تشجيع الناس على قراءة الفلسفة ، وذلك بسبب الصعوبات التي لا يمكن تحاشيها ، والأخطاء الخطيرة التي تتضمنها كتب أرسطو وشراحه من العرب (نفس المصدر) .

وهناك ثلاثة عوالم أو أجرام للوجود ، وهي :

(١) — « عالم الملك » ، والوجود فيه ظاهر للحواس ؛ ويعرف هذا العالم بالإدراك . وهذا في حال من التغيّر مستمر .

(٢) — « عالم الملكوت » ، وهو العالم الأزلي الذي لا يتغير ، وفيه تتمثل الحقائق الناشئة بإرادة الله . وما عالم الإدراك (عالم الملك) سوى انعكاس له .

(٣) — « عالم الجبروت » أو الحالة المتوسطة ، وهو يمت أصلاً إلى عالم الحقيقة ، ولكنه يبدو ظاهرياً في عالم الإدراك . والنفس الإنسانية توجد في الحالة المتوسطة هذه التي تنتسب بدورها إلى عالم الحقيقة . ورغم علاقتها الظاهرية بعالم الإدراك الذي لا تمت إليه بصلة ، إلا أنه لا بدّ لها من أن تعود إلى عالم الحقيقة . وأما القلم واللوح وغير ذلك مما هو مذكور في القرآن فليست مجرّد مجازات ، وإنما هي من عالم الحقيقة ؛ ولذلك فهي أشياء تختلف عمّا نعاينه في عالم الإدراك هذا . وهذه العوالم ، أو الأجرام ، الثلاثة غير منفصلة في الزمان أو المكان ، والأحرى بنا أن نعتبرها أنماطاً من الوجود .

أما نظريات علماء الفلك فيما يختص بحركات الأجرام السماوية فمقبولة عند الغزالي — إذ إنه كان متمسكاً بنظام بطليموس — ولكن هذه النظريات تتناول — في نظره — العالم الأدنى فقط ، أي عالم الحس . ووراء هذه الطبيعة كلها يوجد الله الذي هو فوق عالم الحقيقة . وهذا العالم الأعلى لا يمكن أن يصل إليه العقل أو الذهن اللذان تعتمد عملياتهما على الأدلة الواردة من الإدراك الحسي . ولكي يصل الإنسان إلى عالم الحقيقة لا بد له أن يرتفع بقوة روحية « يبصر بها الغيب ، وما سيكون في المستقبل ، وأموراً أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات ، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز » (المنقذ من الضلال ، طبعة جميل صليبا وكامل عياد الخامسة ، ص ١٠٦) . أما الإلهام فمعناه كشف الحقائق للإنبياء أو الأولياء . ولا تعرف هذه الحقائق إلاّ بكشف من هذا النوع أو بالتجربة الوجدانية الفردية التي بها ترتفع النفس إلى عــالم الحقيقة . وليست حقائق القرآن وحدها هي التي تُكشف بهذه التجربة ، بل إن أفكار الخير والشر جميعاً تُكشف مثلها أيضاً . ولا يمكن الوصول إلى هذا باستعمال العقل وحده ؛ وهذا رأي المقصود منه الردّ على دعوى المعتزلة بأن الاختلافات الاخلاقية يمكن أن تدرك بالعقل . ولقد توصل الفلاسفة أيضاً إلى حقائق عن طريق الكشف ، كما أن الطب والفلك مبنيان بشكل أساسي ، على كشف من هذا النوع (المصدر نفسه) .

وهكذا يؤكد الغزالي — خلافاً لابن رشد — وجود حدس أسمى من العقل supra - rational يمكن الوصول إليه بحالة من الوجد ، حيث تسمو النفس عن عالم الظل والانعكاس إلى عالم الحقائق . وهذا تصوف محض . وبذلك أدخل الغزالي عنصراً صوفياً في مذهب أهل السنة ، كما فرض ، في الوقت ذاته ، الشكل العلمي على التصوف ، موافقاً فيه على الإصطلاحات الأفلاطونية . ويجمل ماكدونالد عمل الغزالي في أقسام أربعة هي : (١) إنشاؤه تصوّفاً عند أهل السنة . (٢) اشاعته استعمال الفلسفة . (٣) جعله الفلسفة في مركز ثانوي بعد علم الإلهيات (٤) إعادته عنصر الخوف من الله إلى

الصدور بعد أن كان الناس — وخاصة المتعلمين منهم — قد بدأوا يميلون إلى نبذ هذا العنصر . ومنذ ذلك الحين أصبحت كلمة « الكلام » تطلق على الفاسفة الخاصة المعدّة ليستخدمها علماء الإلهيات .

وأهم الآثار التي خلّفها لنا الغزالي « إحياء علوم الدين » الذي ترامى إلى علمنا أن H. Bauer يعدّ ترجمة له ، و « معيار العلم » الذي هو رسالة في المنطق . أما عند المتأخرين فالغزالي معروف من خلال اعترافاته (المنقذ من الضلال) ، وهي سيرته الذاتية التي كتبها بنفسه وعرض فيها حياته الروحية وتطورها . وهذه الاعترافات يمكن أن توضع بجدارة بجانب اعترافات القديس أوغسطين .

والغزالي يكمل تطور علم الإلهيات عند أهل السنة ، إذ إنه ، منذ ذلك الحين ، لم يعد يظهر في هذا العلم أية أصالة ، بل إنه أبان ، في معظمه ، علائم الاضمحلال . وقد نلقى هنا وهناك بعض النهضات الصوفية . والحقيقة أن التصوف هو وجه الإسلام الوحيد الذي نجا من الرجعية المتصلبة التي خنقت بيدها الحديدية الحياة والفكر الإسلاميين عموماً . ولقد ظلّ مذهب الغزالي سائداً في اليمن على يد أجيال من المتصوفين ؛ إلاّ أن التصوف كان يفضّل غالباً الطرق الأقل اتصالاً بمذهب أهل السنة . وبمقابل هذه الحركات الصوفية نرى من حين لآخر حركات ذات طابع رجعي ظاهر ، كالوهابية التي عارضت تعاليم الغزالي حين كانت هذه معترفاً بها عموماً في مكة . ولقد تبع السنوسي الوهابيين في ذلك .

ولا بدّ لنا هنا أن نذكر السيد المرتضى (المتوفى عام ١٢٠٥هـ — ١٧٨٨م) وهو من أهالي زبيد في تهامة ، إذ كتب شرحاً لكتاب الغزالي « احياء علوم الدين » ، محيياً بذلك دراسة هذا العالم الإسكلائي العظيم . ولم تعدم الجماعة الإسلامية منذ ذلك الحين دارسين جدداً للغزالي ، إذ إن الكثيرين يعتبرون أن تلك المدرسة تشتمل على خير ما يمكن أن يتوقعه الإسلام في العصر الحديث .

الفصل التاسع

الفلسفة المغربية

بدأ الحكم الإسلامي في شمال أفريقيا إلى الغرب من وادي النيل في ظروف مختلفة كثيراً عن تلك التي كانت سائدة في مصر وسوريا ؛ إذ وجد العرب هذه الأرض يحتلها البربر أو الليبيون ، وهم من نفس العرق الذي كان — منذ زمن الفراعنة — يشكل خطراً دائماً على مصر ، والذي كان يعتبر مشكلة بالغة الأهمية للفينيقيين والإغريق والرومان والقوط على شواطىء البحر الأبيض المتوسط. ولقد استمرّ هؤلاء البربر يعيشون بضعة آلاف من السنين في نفس الظروف الحضارية التي خرجوا بها من العصر الحجري ، فقد كانوا رجالاً صحراويين أشداء كالعرب قبل الإسلام . أما لغتهم فليست سامية ، إلاّ أن فيها قرابة للسامية واضحة جداً . ورغم أن التلاقح بين اللغات غالباً ما يكون مختلفاً تماماً عن الأصل العرقي ، إلا أنه من المحتمل أن يكون في هذه الحالة ثمة شبه . وخير تفسير لهذه القرابة هو افتراضنا أن السامية والبربرية قد اشتقتا من عرق واحد كان ينتشر في العصر الحجري على طول امتداد الساحل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط وحتّى شبه الجزيرة العربية في الداخل . ولكن ، لسبب ما ، ربما يكون التطور الحضاري المبكّر في وادي النيل ، عزل الجناح الشرقي عن باقي المنطقة ؛ وتطوّرت في هذا الجزء المعزول مميزاته الخاصة التي نصفها بأنها

سامية . ولم تترك الجاليات المتعاقبة من الإغريق والفينيقيين والرومان والقوط أي أثر دائم في السكان البربر أو في لغتهم أو ثقافتهم . ولقد كانت البلاد عشية الفتح العربي تحت حكم الأمبراطورية البيزنطية إسمياً ، فكان على العرب أن يواجهوا الجيش الإغريقي . ولكن هذا لم يكن ليشكل عقبة كأداء في وجههم، إذ سرعان ما وجد الفاتحون أنفسهم وجهاً لوجه مع القبائل البربرية .

جاء الفتح الإسلامي لشمال أفريقيا بعد فتح مصر مباشرة ، إلاّ أن الخلافات الداخلية في الجماعة الإسلامية قد حالت بينها وبين الفتح المنظّم . ولا يمكننا أن نعتبر العرب بأنهم بدأوا الفتح المنظم لهذه البلاد واستيطانها إلاّ بعد الغزوة الثانية التي كانت عام ٤٥ للهجرة (٦٦٥م) . وظل الحكم العربي بعد ذلك مزعزعاً للغاية مدى قرون من الزمان ، إذ إن الثورات كانت تهب باستمرار، كما أن الكثير من الدول البربرية قد تمّ تأسيسها ؛ وقد كتب لبعضها الاستمرار فترة طويلة . وسبب ذلك أنه كان ثمة احساس قوي بالفارق العرقي بين العرب والبربر، كما كانت هناك ثارات قبلية . وكان همّ السياسة العربية ضرب القبيلة القوية بالأخرى . وانتشر العرب بالتدريج على طول أفريقيا الشمالية وجنوباً حتى حدود الصحراء . وكانت قبائلهم بشكل عام تحتل الأراضي المنخفضة ، في حين كانت نقاط التمركز الرئيسية للسكان القدماء في المناطق الجبلية . وخلال غزوة عام ٤٥ أسست مدينة القيروان على مسافة ما جنوب تونس . وكان اختيار موقعها سيئاً للغاية ، إذ لم يبق منها إلى اليوم سوى أطلال ، وقرية صغيرة ، وذلك رغم بقائها مدى قرون عاصمة «لإفريقية» . وكان اسم افريقية يطلق على المقاطعة التي تلي مصر ، والتي تضم اليوم من الدول الحديثة طرابلس وتونس والقسم الشرقي من الجزائر صعوداً حتى مدينة بجّاية . أما المغرب فيقع غربي أفريقية ، وكان منقسماً إلى مقاطعتين : المغرب الأوسط، وهو الذي يمتد من حدود أفريقيا عبر الجزء الأكبر من الجزائر والثلث الشرقي من مراكش ؛ ثم المغرب الأقصى وهو ما كان يمتد وراء شاطيء المحيط الأطلسي . ولقد عاش العرب والبربر في هذه المقاطعات جنباً إلى جنب ،

ولكن في قبائل متمايزة . وكان الاختلاط بين هاتين الجماعتين يختلف باختلاف المكان والزمان . ولقد احتفظ كل عرق في الغالب بلغته ، كما استمرت اللهجات العربية المختلفة تتميز بما فيها من غريب ، كما تتميز بطريقة نطقها المحرّفة نتيجة التأثير البربري . ولكن ثمة ما يشير إلى أن بعض القبائل البربرية اتخذت العربية لغة لها ، كما أن هناك بعض العرب وجماعات المولّدين فضلوا البربرية لغة لهم .

وانتشر الدين الإسلامي بين البربر بسرعة ، إلاّ أنه تطوّر تطوراً خاصاً استمر فيه الكثير من الأفكار الدينية مما قبل الإسلام ، كعبادة الأولياء والتوسّل عند أضرحتهم وغير ذلك من الفساد الذي يمكن أن يظهر في أي دين غير الإسلام ، إذ كان يتخذ شكلاً تظهر فيه من المعتقدات - كالحلول وتناسخ الأرواح مثلاً - ما يجعله يختلف كلياً عما كان عليه في آسيا . وتتخذ عبادة الأولياء هذه في المغرب صورة متطرفة ، وذلك رغم وجود بعض القبائل هنا وهناك ترفضها بالمرّة ، كبني مساره وقبيلة إيدا في جنوب مراكش وغيرهما . ويقوم الناس بزيارة قبور الأولياء ، ويقيمون عندها الولائم (الوَعْدة أو الطعام) كما يقيمون شعائر التقديس - التي غالباً ما تتخذ صورة تشمئز النفس منها - للأولياء الأحياء المعروفين باسم « المرابطين » ، وهذه الكلمة تعني حرفياً الذين يخدمون في الحصون الأمامية (الأربطة) حيث تعوّد الجنود أن يمارسوا فيها شعائر العبادة . ويعرف الولي من هؤلاء أيضاً باسم « سيدي » أو « مولاي » ، وفي لغة الطوارق البربرية باسم « أنسلم aneslem » أي إسلامي . وغالباً ما يكون هؤلاء المرابطين من المجانين . وكان يسمح لهم بالتمتّع بكل لذة وبرفض القوانين الأخلاقية العادية . وحتى هؤلاء الذين لا يزالون يعيشون إلى يومنا هذا تنسب إليهم القدرة على عمل المعجزات ، ليس في مجال شفاء المرضى فحسب ، بل من حيث قدرتهم على التفلّت من حدود المكان ومن قانون الجاذبية (راجع : Trumelet : Le Saints de l'Islam, Paris, 1881.) . وقد يكون للولي في كثير من الأحيان قبران أو أكثر ، ويعتقد

الناس أنه مدفون في كل منها ؛ وحجة ذلك أنه لما كان هذا الولي قادراً ، في الحياة الدنيا ، أن يكون في مكانين أو أكثر في نفس الوقت ، أمكن لجسده أن يكون في عـــدة قبور بعد الموت . وهذا كله بالطبع ليس من التطور الطبيعي للإسلام ، وإنما هو مكروه جداً منه . أما القشرة الإسلامية التي تغطي تلك الكتلةمن المعتقدات النفسية الحيوية البدائية Primitive animism فيمكن أن يُدرك مداها من مقالة للدكتور وستر مارك Wester marck موضوعها « الاعتقاد بالأرواح في مراكش » . وهذه المقالة هي باكورة ثمرات الأكاديمية التي أسست حديثاً في آبو في فنلنده (Humaniora I. i. Abo, Finland, 1920) وكذلك من كتاب الدكتور مونتيه « الاعتقاد بالأولياء المسلمين في شمال أفريقية » (جنيف ، ١٩٠٥) .

وكانت الفرق الدينية المغلوبة على أمرها في الإسلام تجد الملجأ لها والترحيب بها بين القبائل البربرية التي كانت في نزاع دائم مع الحاميات العربية . ولذلك فإننا نستطيع القول إن نهاية مطاف كل فرقة إلحادية أو سلالة ماكية مغلوبة كانت هناك ، بحيث أنه لا يزال يعيش حتى الآن من الحركات الغريبة التي ما كان لها أن تستمر لو لم يقيّض لها الله البربر لحمايتها . وليس من شك في أن سبب هذا يعود بشكل رئيسي إلى الكراهية المتجددة للحكام العرب . وهكذا كان كل من يثور على الخليفة يجد التأييد منهم لمجرد ثورته فقط .

وكان فتح أسبانيا قرب نهاية القرن الأول للهجرة (أول القرن الثامـــن للميلاد) مشروعاً مشتركاً بين العرب والبربر . وقد اشترك البربر بأعداد ضخمة في جيش الفتح ، وكان معظم القادة منهم أيضاً . ولقد عادت المنافسات القديمة بين العرب والبربر إلى الظهور في الأندلس في القرون القليلة التالية. وكانت الأندلس تعتبر بادىء ذي بدء مجرد إقليم مرتبط بولاية شمال أفريقيا ، فكان يجري حكمه من أفريقيا .

وفي عام ١٣٨هـ، أي بعد سقوط دولة الأمويين في آسيا ، دخل عبدالرحمن ـــ وهو أحد أفراد الأسرة المغلوبة من الذين نجوا من الموت ــ أفريقيا . وبعد

أن فشل في استعادة ملك اسرتـــه هناك عبر البحر إلى أسبانيا حيث أسس دولة جديدة ومستقلة جعل مركز الحكومة لها في قرطبة . وفي عام ٣١٧ للهجرة اتخذ أحد أحفاده لقب « أمير المؤمنين » لنفسه رسمياً . ولقد بعث الأمويون في أسبانيا خصائص حكمهم في سوريا إلى حد كبير جداً ، فكانوا متسامحين دينياً ، واستخدموا المسيحيين واليهود بحرية تامة في الوظائف العامة ، كما شجعوا الفنون الأدبية القديمة . واستقدموا الفنانين ومهندسي البناء اليونان . ولكن رغم هذا الاهتمام الزائد بالعناصر المادية للثقافة ، ليس ثمة أي دليل يشير إلى أدنى اهتمام لديهم بالعلوم أو الفلسفة اليونانية . ورغم أن هذه الدولة لم تكن عصرية إلى حد ما ، إلاّ أنها لم تنعزل بأي شكل من الأشكال ، إذ إننا نجد الكثير من الاتصال بين أسبانيا والمشرق . وكانت فريضة الحج دائماً عاملاً قوياً في تشجيع الحياة المشتركة للمسلمين . وثمة من الدلائل الكثير مما يشير إلى أن المسلمين الأسبان كانوا يرنون بأنظارهم إلى المشرق طالبين الهدى الديني ، وبذلك قبلوا الحديث والفقه والتطور العلمي للتشريع في أشكالها المشرقية . وكان المسلمون واليهود يرحلون إلى بلاد الرافدين للتبحّر في العلم . وهكذا استمروا على اتصالهم بالحياة الثقافية المتقدمة في آسيا . ولم يكن لدى المسلمين الأسبان أي شعور بالعطف على النظر الفلسفي الذي كان شائعاً في المشرق ؛ كما أنهم لم يرضوا بالتأكيد عن التطورات الكبرى التي كانت تتم تحت حكم العباسيين في القرن الثالث ، بل كانوا يميلون إلى السلفية المتحجرة والمحافظة المتزمتة . وكان اهتمامهم محصوراً في الشريعة وتفسير القرآن ودراسةالحديث.

ولا نجد من يمثل الطابع الرجعي للإسلام في أسبانيا خيراً من ابن حزم (المتوفى سنة ٤٥٦هـ) ، وهو أول عالم ديني كبير أنبته الأندلس . وبعد أن رفض مذاهب أهل السنة الأربعة المعتبرة في الشريعة ، وبعد أن اطّرح حتى مذهب ابن حنبل ، معتبراً إياه غير متشدد ما فيه الكفاية ، اتّبع ابن حزم مذهب داود الظاهري (المتوفى سنة ٢٧٠هـ) . وهذا المذهب لم يكن ليتمتع حتى بمجرد الاعتراف به كمذهب مساوٍ لأي من المذاهب الأربعة الأخرى ،

ولقد عفا الزمان على هذا المذهب تماماً . ويؤخذ القرآن والحديث في مذهب داود الظاهري ،في أضيق معنى لهما وأشدّه حرفية؛ ولا يسمح باستخدام القياس لاستنباط أي حكم مهما كلف الأمر . «وواضح أن علينا أن نعالج رجلاً ومذهباً يستحيل وجودهما ، ولكن العالم الإسلامي وجدهما هكذا بالفعل . ولقد لمّح أغلب العلماء إلى أن من غير المشروع تعيين ظاهري في منصب القضاء لنفس الأسباب ـ تقريباً ـ التي يستبعد الرجل بسببها اليوم من بين المحلفين إذا كانت الدلائل الآنية ضده. ولو أنهم استعملوا لغة حديثة لقالوا إن ذلك كان بسبب كونه شاذاً لا يرجى برؤه» (Macdonald : Muslim Theology, P. 110).

وكان هذا هو المنصب الذي أدخله ابن حزم إلى أسبانيا. وكان من المتوقع له أن يحظى بقبول الناس له ، وذلك بسبب المزاج التطهّري المتزمت الذي كان ولا شك في أساس خلق سكان إيبريا . والطريف في الأمر أن ابن حزم طبّق القوانين وطرق التشريع العامة على الإلهيات . ولقد رفض ، كداود ، قوانين القياس والتقليد ، أي اتباع المأثور في مفهوم قبول فتاوى الرجال المعروفين . ولما كان هذا يقوّض دعائم المذاهب السائدة ، ويطالب كل إنسان أن يدرس بنفسه القرآن والحديث ، لذلك لم يحظ بموافقة الفقهاء الذين كانوا في أسبانيا ـ كما كانوا في أية بقعة أخرى من الأرض ـ أتباعاً للمذاهب المعترف بها ، كمذهب أبي حنيفة وغيره من مذاهب أهل السنة الأخرى . وكان لا بد من انقضاء قرن كامل قبل أن يكون لهذا المذهب أي عدد يذكر من الأتباع .

أما في مجال الإلهيات ، فقد قبل ابن حزم رأي الأشعري في « المخالفة » ، أي اختلاف الله عن جميع المخلوقات . وعلى هذا لا يمكن تطبيق الصفات الإنسانية على الله بنفس المفهوم الذي تنطبق على سائر المخلوقات . ولكن ابن حزم دفع هذا الرأي مرحلة إلى الأمام ، إذ إنه عارض الأشاعرة الذين هم ـ رغم قبولهم بمبدأ المخالفة ـ كانوا يجادلون فيما بعد في أن صفات الله تصف ذات الله ، في حين إن مبدأ المخالفة نفسه يجرد هذه الصفات من أي معنى مفهوم لدينا. ولما كان القرآن يورد تسعة وتسعين اسماً وصفياً لله، أمكن لنا استخدامها قانوناً ولكننا لا نعرف ماذا تعنيه هذه الأسماء ولا نقدر على استنتاج أي شيء منها .

وهذه الطريقة نفسها هي التي تطبّق في معالجة العبارات التشبيهية التي تطلق على الله في القرآن: إذ يمكننا أن نستخدم هذه العبارات، إلا أنه ليس لدينا أدنى فكرة في معرفة مضمونها، باستثناء معرفتنا أنها لا تعني ما يمكن أن تعنيه في حال إطلاقها على معشر البشر. أما في مجال الأخلاق فالتمييز الوحيد بين الخير والشر إنما هو مبني على إرادة الله، ومعرفتنا لهذا التمييز آتية عن طريق الوحي. فإذا ما حرّم الله السرقة تصبح السرقة خطيئة لا لشيء إنما لأن الله يحرّمها، وليس ثمة أي مقياس أساسي آخر غير رضى الله أو سخطه.

وعلى الرغم من أن هذه الآراء استمرت قرناً كاملاً قبل أن تكسب أي عدد من الأتباع، إلا أن ابن حزم لم يكن شخصاً نكرة في حياته؛ إذ إنه برز كمعارض عنيف سليط اللسان، وخصم بارز للأشاعرة والمعتزلة. ومن الغريب حقاً ترفقه بهذه الفرقة الأخيرة، ربما لأن صفات الله لديهم كانت محدودة.

عاش ابن حزم في الوقت الذي كان فيه أمويو قرطبة في فترة اضمحلالهم، إذ دالت دولتهم عام ٤٢٢هـ. وانقسم الأندلس بعد ذلك في الحال إلى عدد من الدويلات المستقلة، وتبع ذلك فترة من الفوضى تعرّضت فيها البلاد إلى هجمات المسيحيين أكثر فأكثر، إلى أن دبّ الخوف في النهاية في نفس المعتمد، ملك إشبيلية، من أن تختفي الدويلات الإسلامية برمّتها في موجة الغزو المسيحي، فنصح إخوانه في الدين أن يلتمسوا العون من المرابطين في مراكش. ولقد أصغوا إلى نصحه رغم ما خالجهم من الريبة.

وأما المرابطون، وهو الإسم الذي يطلق عادة على أولياء مراكش، فقد كانوا نتيجة لحركة الإحياء الديني التي قادها يحيى بن ابراهيم، من قبيلة جداله. وجدالة هذه فرع من قبيلة لمتونه البربرية العظيمة، وهي إحدى القبائل التي تتسم وجوه أفرادها بالبياض، وهذا ما يمكن مشاهدته حتى الآن في الجزائر. ويظهر أن هؤلاء كانوا قريبين جداً لليبيين Lebu كما تمثّلهم الصور المصرية القديمة. وفي عام ٤٢٨ (١٠٣٦م) أدّى يحيى هذا فريضة الحج إلى

مكة ، فبهر وسرّ من مظاهر الثقافة والتقدم التي رآها في البلدان التي طوّف فيها ، إذ إنها كانت تفوق كل شيء سبق أن دخل تجربته . وفي طريق عودته توقف في القيروان حيث استمع إلى الدروس التي كان يلقيها أبو عمران . ولقد تأثر هذا الشيخ جداً بحذق تلميذه وشدة انتباهه ، وقد عظمت دهشته عندما علم أنه من إحدى القبائل البربرية المتوحشة التي تقطن أقصى المغرب . وعندما طلب يحيى إرسال أحد المتخرجين على شيخه معه ليعلّم أفراد قبيلته لم يُظهر أي واحد منهم الرغبة في المغامرة في العيش بين ظهراني شعب كان يُعتبر عموماً متوحشاً قاسياً؛ وأخيراً اضطلع بالمهمة عبدالله بن جاسم . ولقد بدأ هذا – بمعونة رفيقه يحيى – حركة إحياء ديني بين بربر المغرب . ويبدو أنه اتبّع في عمله خطى النبي ، إذ فرض إصلاحاته على القبائل المجاورة بقوة السلاح ، واضعاً بذلك أساس مملكة متحدة . وأتم هذا العمل من بعده يوسف ابن تاشفين. وهكذا قامت في النهاية مملكة قوية امتد سلطانها من البحر الأبيض المتوسط إلى السنغال . ولقد نشأت عدة دول بربرية على هذا المنوال ، وفي أزمنة مختلفة ، إلاّ أنها كانت تتردى عموماً في حمأة الاضمحلال بعد جيلين من الزمان .

وكان يوسف بن تاشفين في ذلك الحين البطل الذي استنجده مسلمو أسبانيا بكثير من الغيظ في كثير من الأنحاء . ولكن الخيار كان يبدو فقط بين المسيحيين أو البربر . وكان البربر ، على الأقل ، يدينون بنفس دينهم ويتحدرون من نفس العرق الذي يتحدّر منه معظم مسلمي أسبانيا . وجاء يوسف عوناً لهم . ولكنهم عندما استعانوا به كرة أخرى مكث في الأندلس ووطّد فيها سلطانه وهيمنته على البلاد . وهكذا أصبحت أسبانيا إقليماً خاضعاً في حكمه للأمراء المرابطين في مراكش . وخلف يوسف في الحكم علي الذي نجح في صدّ المسيحيين ، ووضع الخطط في إحدى المرات لطردهم من أسبانيا كلياً .

ولقد جلب الحكم المرابطي الذي استمر ٣٥ عاماً الكثير من التغييرات ، كما أنه هو نفسه عانى الكثير من التغيّرات أيضاً : فقد كان الحكام رجالاً أشداء ذوي أخلاق خشنة ونظرة تعصبيّة . وينبغي أن نذكر أن عرب القيراون قبل سنوات قليلة كانوا يتّرددون بالمخاطرة بدخول أرضهم ، وذلك بسبب سمعتهم السيئة . ولقد صاروا إلى الإنسانية نوعاً ما بسبب تلك الحركة الدينية ؛ فكان من الطبيعي أن يظهر فيهم ذلك الخلق الديني القريب من التعصّب . ولقد وقع علي نفسه في أيدي « الفقراء » من المتعبدين والقضاة . وكانت الحكومة عرضة لتدخل هؤلاء المتعصبين غير المسؤولين في كل لحظة . ولقد وصلت الأمور إلى حد نفذ عنده صبر المسلمين المثقفين في أسبانيا ، فعبّروا عن مشاعرهم في مقطوعات شعرية لاذعة وقصائد ساخرة . ولكن سرعان ما تغيّر الحال ، إذ أصبح المرابطون وأتباعهم أقل تعلقاً بالمتعبدين الذين وفدوا دون قيد إلي تلك البلاد ، وقوبلوا بنظرات التقديس من الدهماء ، وذلك بعد أن تذوّق المرابطون رفاهية وترف الحياة المدنية الّتي كانت سائدة آنئذ في أسبانيا ، وبرهنوا أنهم أكفاء لهذه الحياة . والحقيقة أن سقوط حكمهم يمكن أن يعزى إما إلى هذا التّرف الذي أنهكهم أو إلى شعوذات الفقراء ، وهذا ما سنراه فيما بعد .

ولقد كانت الحياة الفكرية في أسبانيا الإسلامية حتّى عهد المرابطين محافظة أكثر من كونها متأخرة . وكان الأدباء فيها أقرب إلى النوع العربي التقليدي مما كان الحال في الخلافة المشرقية حيث دفعت المؤثرات الفارسية العرب إلى الوراء كثيراً . وكان العلماء لا يزالون مشغولين بالعلوم التقليدية والتفسير والتشريع والحديث . ولقد خلق الغزو المرابطي الدافع عند الشعراء لنظم شعر الهجاء ؛ ولكن سوى ذلك لم يقم هذا الحكم بأي عمل من شأنه دفع عجلة الأدب أو العلم إلى الأمام . ومع هذا فإننا نجد أول بداية للفلسفة المغربية في حكم المرابطين . وكان انتقال هذه الفلسفة من المعتزلة في بغداد إلى مسلمي

أسبانيا عن طريق اليهود ؛ إذ قام اليهود بدور الوسطاء ، فأوجدوا بذلك صلة بين الفلسفة الإسلامية في آسيا وبين مسلمي أسبانيا .

ولقد ظل اليهود زمناً طويلاً لا يقومون بأي دور في تطوّر الفلسفة الهللينية هذا رغم اشتراكهم في العصر السرياني المتأخر في الدراسات الطبية وفي العلوم الطبيعية ؛ ولقد رأينا الدليل على ذلك في العمل الهام الذي اضطلع به الأطباء والعلماء اليهود في بغداد في عهد المأمون والخلفاء العباسيين الأوائل . وباستثناء الطب والعلوم الطبيعية يبدو أن اهتمام اليهود كان منحصراً بصورة رئيسية في تفسير التوراة والتراث والشريعة .

وكان أحد الذين استثنتهم هذه القاعدة سعيد الفيومي أو سعديا بن يوسف (المتوفى سنة ٣٣١هـ — ٩٤٢م) ، وهو من مصر العليا . ولقد ترأس هذا مدرسة سورا على نهر الفرات ؛ ونال شهرة واسعة بترجمته العهد القديم إلى العربية التي كان اليهود آنئذ يلسنون بها في كل من آسيا وأسبانيا بدلاً من الآرامية . أما أهم أثر له كمؤلف فهو « كتاب الأمانات والاعتقادات » الذي كان الانتهاء منه في عام ٣٢١ — ٣٢٢هـ (٩٣٣م) — والذي ترجمه يهودا بن — طبّون فيما بعد إلى العبرية . كما كتب أيضاً شرحاً للأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم ، ولا يزال قسم من هذا الشرح بين أيدينا (سفر الخروج : ٣٠ — ١١ — ١٦) . كما ألف كتباً أخرى . ولكن آراء سعيد الفيومي لا تظهر واضحة جداً إلاّ في الكتاب الذي ذكرناه أولاً وفي شرحه . وللمرة الأولى يظهر كاتب يهودي على علم تام بالمسائل التي بحثها المعتزلة ، ويهتم بها اهتماماً جدياً من وجهة النظر اليهودية . وعلى كل حال ، لا يبدو أننا نصنف سعيداً هذا كمعتزلي ، فهو على الأصح يمثل الحركة التي أخرجت معاصريه المسلمين كالأشعري والماتريدي ؛ أو بكلمة أخرى ، إنه أحد الذين استخدموا علم الكلام الخاص بأهل السنة وهيّأوا الفلسفة للدفاع عن العقيدة . ويظهر معتقده واضحاً في « كتاب الأمانات والاعتقادات » من خلال معالجته للمسائل الثلاث

وهي : (١) الخلق ، (٢) وحدة الله ، (٣) حرية الإرادة . وهو يدافع في أولى هذه المسائل عن عقيدة الخلق من العدم ، ولكنه حين يسرد البراهين على ضرورة وجود خالق تظهر لديه في ثلاثة من الأدلة الأربعة آثار واضحة لمذهب أرسطو . وفي تناوله عقيدة وحدة الله يهتم بشكل رئيسي بمعارضة التعاليم المسيحية في التثليث . ولكنه يجد نفسه مرغماً على فكرة بحث الله والصفات الإلهية بشكل عرضي . وهو يرى أثناء بحثه هذا أن أياً من مقولات أرسطو لا يمكن أن تنطبق على الله . أما بالنسبة لإرادة البشر في اختيار أفعالهم فهو يدافع عن حريتهم . ومهمته هذه تشكل، بصورة رئيسية ،جهداً للتوفيق بين هذه الحرية وبين الإرادة المطلقة والعلم المطلق لله . وفي معرض شرحه لسفر الخروج يشير إلى أوامر الوحي وأوامر العقل ، مؤكداً أن هذه الأخيرة مبنية على النظر الفلسفي .

وظاهر أن حركة المتكلمين — وهي ردّة فعل أهل السنة على المعتزلة — تمثل اتساعاً عظيماً للمؤثرات الفلسفية . إذ إن الفلسفة لم تعد موضوعاً محصوراً بطائفة واحدة من العلماء الذين كانوا يهتمون بالآثار الإغريقية ، بل أضحت منتشرة انتشاراً واسعاً حتى وصلت إلى المساجد ، بحيث لم يعد بالإمكان طرحها جانباً على اعتبار أنها ضلال وكفر . ولقد توغلت الفلسفة في المدارس اليهودية أثناء ذلك الانتشار . ولكن سعيداً لم يكن له تلامذة مباشرون ؛ أما الذين زاملوه في المدارس اليهودية في العراق فلم يبدوا أي اهتمام بطرقه . ومع هذا فقد كُتب لعمله— رغم ما يظهر فيه من جد — أن تكون له نتائج ذات أهمية عظمى بعد مرور قرن من الزمان . وعلى الرغم من بعد الشقة ومخاطر الأسفار فقد كان هناك اتصالاً وثيقاً بين اليهود الصفارديين Safardi ، أي الذين كانوا يعيشون في ظل الحكم الإسلامي والذين اتخذوا العربية لغة يلسنون بها . أما اليهود الأشكنازيين Ashkenazi في شمال ووسط أوروبا — وهم الذين كانوا يعيشون على أرض مسيحية ولم يكونوا ليستعملوا العربية—

فقد كانوا بالتأكيد منفصلين عن الآخرين بسبب من حاجز اللغة ، وهكذا فقد ظهرت في كلتا الطائفتين – لوجودهما في بيئات مختلفة– اختلافات بيّنة في استعمالهم للعبرية وفي طقوس عباداتهم ومعتقداتهم العامة ومأثوراتهم الشعبية folklore . وبناء على ذلك كان لا بد لأي كنيس لليهود في أسبانيا أن يكون بالطبع على اتصال وثيق بكنائس اليهود الأخرى في بلاد الرافدين ؛ ولكن لم يكن من المحتمل أن يكون له أي اتصال بأي كنيس من تلك الموجودة في وادي الراين .

وعلى الرغم من أن المستوطنين اليهود الأوائل في أسبانيا وبروفنس Pronvince قد تمتّعوا بقسط وافر من الحرية ، الاّ أن مجمع إلفيرا Elvira (٣٠٣ – ٣٠٤م) قد فرض عليهم بعض القيود . ولقد عانوا الكثير من الظلم الشديد الذي نزل عليهم في حكم القوط الغربيين المتأخرين . وما أن جاء الحكم الإسلامي حتى تحسنت حالهم ، خصوصاً وأن اليهود لعبوا دوراً رئيسياً في معاضدة الفاتحين ؛ بل ربما كانوا هم الذين دعوهم إلى فتح البلاد . ثم إنهم كانوا غالباً مايشكلون حاميات لاحتلال البلاد التي يفتتحها المسلمون ؛ كما كانوا وسيلة لتزويد الفاتحين بالمعلومات عن تحركات العدو . ويبدو من المحتمل أنهم كانوا على اتصال بالمسلمين قبل ذلك ، ولهذا فقد شاركوا مؤيدي وتيزه Witiza في مسؤولية الدعوة إلى فتح البلاد . ولقد استمر ازدهارهم في ظل الحكم الأموي بل ازداد . وكثيراً ما كنا نجد اليهود يشغلون مراكز رفيعة في البلاط وفي سلك الخدمة المدنية . ويبدو أن هذه الظروف المؤاتية قد استمرت حتى أيام الموحدين ، إذ إنه لا يبدو أن المرابطين – رغم كل ما أثر عنهم من تعصب – قد اتخذوا أي إجراء ضد المسيحيين أو اليهود .

وكان من بين اليهود ذوي الشأن في العصر الأموي حسداي بن شبروط المتوفى عام ٣٦٠ أو ٣٨٠هـ) ، وكان طبيباً لعبد الرحمن الذي أرسل الهدايا إلى سورا وفم البداة ، كما راسل دوزا Dosa – وهو ابن سعيد الفيومي رئيس

مدرسة سورا . ومنذ ذلك الحين جرت العادة عند اليهود المغاربة أن يحيلوا جميع المسائل المستعصية في الشريعة إلى علماء مدارسهم في العراق ، تماماً كما كان يفعل جيرانهم المسلمون في الرجوع إلى المشرق طلباً للإرشاد في مسائل التشريع والإلهيات . غير أن حسداي هذا اغتنم فرصة وجود موسى ابن اينوخ صدفة في قرطبة ليؤسس مدرسة محلية أسبانية للدراسات الربّانية ، وعيّن موسى رئيساً لها . ولاقت هذه الخطوة الاستحسان العظيم من قبل الأمير الأموي . ولقد أضحت هذه المدرسة ذات أهمية أعظم مما كان يتوقع لها مؤسسها ، إذ إنها لم تعد مدرسة إقليمية مهمتها استرجاع عمل المدارس المشرقية ، بل إنها نقلت النشاط العلمي اليهودي إلى أسبانيا . وعندما بدأ الإسلام في آسيا يحسّ عظم القيود التي فرضتها ردّة فعل أهل السنة ، كانت أسبانيا من ناحية أخرى تفتح عينيها على بداية العصر الذهبي ؛ إذ كان الحكم الثاني الأموي [1] قبل ذلك بقليل قد بدأ يعمل على تشجيع الدراسات الإسلامية في المغرب ، كما كان قد أرسل وكلاء عنه لشراء الكتب من القاهرة ودمشق وبغداد والإسكندرية . ولقد استطاع مسلم بن محمد الأندلسي إيصال تعاليم إخوان الصفاء إلى أسبانيا في عهد محمود الغزنوي الرجعي (٣٨٨ — ٤٢١هـ) .وليس بإمكاننا القول إن اليهود قد سبقوا مسلمي أسبانيا في دراستهم للفلسفة ، ولكن اليهود كانوا مرتبطين في الواقع ببزوغ الفجر الأول للعلوم الجديدة في أسبانيا . وهكذا ففي الوقت الذي كانت الشمس تغرب فيه في المشرق كانت تشرق في المغرب مؤذنة ببداية يوم جديد .

---

(١) الحكم الثاني هو ابن عبد الرحمن الثالث الملقب بالمستنصر بالله ، وهو الخليفة الأموي التاسع وامير قرطبة الثاني (٣٥٠ — ٣٦٦هـ — ٩٦١ — ٩٧٦م) ، كان أميراً قوياً حارب شانجه الأول ملك ليون وقشتاله وجارسيا ملك نباره Navarra وأجبرهما على عقد صلح دائم معه سنة ٣٥٥هـ. كما حارب النورمانديين والفاطميين . وكان إلى هذا محباً للعلوم والفنون ، أقام مكتبة في قرطبة تضم نحو اربعمائة ألف مجلد ، فغدت جامعة قرطبة في عهده أكبر وأعظم مركز للتعليم في العالم الاسلامي (المترجم)

وكان أول زعيم للفلسفة الأسبانية يهودي يدعى أبو أيوب سليمان بن يحيى ابن جَبِيرول (المتوفى سنة ٤٥٠هـ — ١٠٥٨م) ، وهو يعرف عادة بابن جبرول ، ومن ثم كان اسمه Avencebrol عند الكتاب الإسكلائيين اللاتين . وهو يعرف بصورة رئيسية كمؤلف لكتاب « ينبوع الحياة » . وهذا العنوان مبني على المزمور ٣٦ : ١٠ . وكان هذا الكتاب أحد الآثار الأدبية التي ترجمت إلى اللاتينية في كلية توليدو ؛ ومن ثم فقد عرفه الكتّاب الإسكلائيون اللاتين بعنوان Fons Vitae (بومر : Avencebrolis (Fons Vitae Munster, 1895) . وكان هذا الكتاب في الواقع هو الذي أدخل الأفلاطونية المحدثة إلى الغرب . يقول ابن جبرول إن الله وحده هو الحقيقة المجردة ، وهو وحده الجوهر بالفعل . وليست له صفات ، إلا أن فيه إرادة وعلماً ، لا كصفات يمتلكها ، وإنما كظاهرتين لطبيعته . أما العالم فقد وجد بانطباع الصورة على المادة الكلية التي كانت موجودة قبل الوجود . وأما « الجواهر المفارقة » بمعنى الأفكار المجردة من الأشياء التي توجد فيها (قارن بقول أرسطو : النفس ٣ — ٧ و٨ « وهكذا فإن العقل حين يفكر في الصور الرياضية إنما يفكر فيها على أنها مفارقة ، رغم كونها ليست مفارقة ») فلا توجد بمفردها في الحقيقة ؛ والتجريد ليس سوى عملية ذهنية . وهكذا فإن الفكرة العامة لا توجد إلا كمفهوم ، لا كحقيقة واقعة . ولكن بين الوجود الروحي الخالص لله بين الوجود المادي الكثيف الملاحظ في الأجسام التي توجد في هذا العالم صور متوسطة للوجود ، كتلك التي للملائكة والأرواح وغيرها ، حيث تكون الصورة غير منطبعة على المادة .

ولقد ألّف ابن جبرول — بالإضافة إلى « ينبوع الحياة » — رسالتين في الأخلاق هما : « تقويم سلوك النفس » عالج فيها الإنسان باعتباره عالماً أصغر microcosm ، وذلك حسب الطريقة الباطنية Kabbalistic . أما الثانية فهي « Mibshar hap - peninim » ، وهي عبارة عن مجموعة مواعظ

أخلاقية مأخوذة من فلاسفة الإغريق والعرب . ولقد طبعت الرسالة الأولى في لينفيل سنة ١٨٠٤ ، والثانية في هامبورغ سنة ١٨٤٤ .

وفي مطلع القرن السادس للهجرة ظهر أبو بكر بن باجه (المتوفى عام ٥٣٣ ﻫ ١١٣٨م) ، وكان معاصراً للغزالي ، إلاّ أنه كان يصغره سناً . وهو أول الفلاسفة المسلمين الأسبان . وكانت جذوة الفلسفة في ذلك الوقت — أي بعد مضي حوالي ثلاثة أرباع القرن على وفاة ابن سينا — خامدة تقريباً في المشرق ، وكان ينظر إليها على أنها كفر خطر . والحقيقة أن مصر كانت تتمتع بدرجة أعظم من التسامح ، رغم كونها أقل مما كانت في عصر الفاطميين الذهبي . إلاّ أنه كان ينظر لمصر نظرة ريبة باعتبارها مأوى للكفر ولجميع صور الشعوذات التي لا تتفق والفلسفة . وهكذا أصبحت أسبانيا ملاذ الفلسفة الإسلامية ، كما كانت قد أصبحت فعلاً مهداً للنظر اليهودي . أما ابن باجه — وهو الذي يعرف عند العلماء اللاتين باسم Avempace — فقد وجد في أسبانيا في عهد المرابطين من الحرية والتسامح ما لايتوفر مثيلاهما في آسيا ؛ فأكمل عمل الفارابي — لا عمل ابن سينا كما يجب أن يلاحظ — كما طوّر التفسير الأفلاطوني المحدث لأرسطو بأسلوب متزن محافظ ؛ وكتب شروحاً لكتب أرسطو في : الطبيعة ، والكون والفساد ، والآثار العلوية . كما ألف كتباً في الرياضيات وفي « النفس » ورسالة سمّاها « تدبير المتوحّد » . لقد رجع إلى هذه الرسالة ابن رشد والكاتب اليهودي موسى الزبوني الذي عاش في القرن الرابع عشر الميلادي . ويميّز ابن باجه في هذا الأثر الأخير بين « النشاط الحيواني » الذي يكون فيه العمل بدافع من الانفعالات والشهوات وغيرها ، وبين « النشاط الإنساني » الذي يمليه ويسيطر عليه العقل المجرد ؛ ثم يستخرج من هذا التمييز قاعدة للحياة والسلوك . وإلى ابن باجه يرجع الكتاب اللاتين بصورة رئيسية فيما يختص بعقيدة « الجواهر المفارقة » . « ويرى ابن باجه أننا إذا درسنا العلوم العقلية نستطيع التوصل إلى الجواهر المفارقة بواسطة الصور التي نعرفها من هذه الأفكار » . (القديس توما الأكويني : Gentiles 3, 41) .

وهذه المسألة المختصة بامكانية معرفة الجواهر المفارقة ، أي المجردة عن الأجسام المحسوسة التي توجد فيها مجتمعة — وكانت « الجواهر المفارقة » تعتبر من الأشياء الروحانية — كانت بارزة في إسكلائية العصور الوسطى التي ورثتها بدورها عن الفلاسفة العرب . ولقد خرجت من هذه المسألة مسألة أخرى وهي ما إذا كان النظر في هذه الأفكار المجرّدة من شأنه تزويدنا بمعرفة عن الحقائق أفضل من ملاحظة الأجسام المحسوسة . أما ألبرتو الكبير Albertus Magnus وتوما الأكويني فقد ربطا بين ابن باجه بنوع خاص وبين هذه المسألة ومذهب « العقل المستفاد » الذي سبق أن أشرنا اليه في كلامنا عن ابن سينا ، والذي يكمل نظرية « الجواهر المفارقة » التي تفترض أن الصور المعقولة تدخل نفوسنا من عقل فعّال خارجي عن طريق الفيض ، كما تهبط الصور الجوهرية على المادة الجسمية . ويبدو أن القديس توما الأكويني كان على معرفة مباشرة بتناول ابن باجة لهذه الموضوعات ، ولكن ذلك لا يظهر عند ألبرتو الكبير . ويصف ابن باجه — شأنه في ذلك شأن سائر الفلاسفة العرب — الإتصال ، أو اتحاد العقل الإنساني بالعقل الفعال الذي فاض منه على أنه السعادة العظمى والغاية النهائية للحياة الإنسانية . وتستيقظ الحياة في العقل الكامن في الإنسان بتأثير العقل الفعال على هذا العقل . إلاّ أن الحياة الأبدية تتكون في الاتحاد التام للعقل مع العقل الفعّال . والمسحة الصوفية أضعف عند ابن باجة منها عند الفارابي ، إذ إن وسيلة الوصول إلى هذا الاتحاد ليست بالوجد ، وإنما بتحرير النفس المستمر مما يعلق بها من الشوائب المادية التي تعيق حياتها العقلية الخالصة وبالتالي اتحادها . ويقودنا هذا إلى تعاليم الزهد باعتبارها قانون النفس في تقدمها الروحي ؛ إذ إن الحياة الزهدية والمتوحدة هي التي يوصي بها ابن باجة . وليست هذه الحياة الزهدية والمتوحدة التأملية على أي حال حياة دينية في أي معنى من المعاني ، ذلك أن ابن باجة قد سبق الفارابي في هذا المجال كثيراً ، إذ إنه كان يعني تماماً أن الفلسفة الخالصة لا يمكن أن تتفق مع تعاليم الوحي . وهذا الاقتناع هو الذي أضحى منذ ذلك

الحين يفرّق « الفلاسفة » عن الإسكلائيين المسلمين من أهل السنة كالغزالي ومدرسته . فابن باجة يعتبر تعاليم الوحي مجرد عرض غير كامل للحقائق التي يمكن أن يصل إليها الإنسان بصورة أكمل وأدق عند أرسطو . ويجزم بأن القرآن والدين الإسلامي كنظام هما فقط للعامة الذين لا ترغب عقولهم في التفكير الفلسفي ولا هي بقادرة على ذلك . والغريب في الأمر حقاً أنه عاش في أمان ، إذ حماه الأمراء المرابطون من هجمات الفقهاء العدائية .

وبعد سنوات قليلة من وفاة ابن باجة دالت دولة المرابطين لتحلّ محلها دولة الموحدين الذين كانوا من أصل بربري كالمرابطين ، وهم مثلهم أيضاً بدأ أصلهم مع حركة إحياء ديني .

ترتبط نشأة دولة الموحدين بابن تومرت (المتوفى سنة ٥٢٤هـ — ١٢٢٩م) . وكان مواطناً مراكشياً ، ومزيجاً من المتعصب والعالم الإسكلائي . ولقد ادّعى أنه من نسل علي ، وأنه « المهدي » المعصوم . وبهذا أدخل الأفكار الشيعية إلى مراكش ، كما أدخل — في الوقت ذاته — اسكلائية الغزالي السنية ؛ رغم أنه جاهر في نفس الوقت أنه من أتباع ابن حزم . ولقد طاف في آسيا حيث عرف شيئاً عن الغزالي وتعاليمه دون شك . وبعدأن عومل معاملة سيئة انتقل إلى مصر حيث برز كمعارض بانتقاداته المتزمتة لأخلاق الناس . وأثناء مقامه على متن إحدى السفن المبحرة من الإسكندرية باتجاه المغرب شغل نفسه بإصلاح أخلاق بحارّتها ، مجبراً إياهم على تأدية الصلوات والفروض الدينية الأخرى بأوقاتها. وفي عام ٥٠٥هـ ظهر ابن تومرت في المهدية حيث اتخذ أحد المساجد المحاذية للطريق مقراً له . وكان من عادته أن يجلس هناك بجانب النافذة ليراقب المارة ، فإذا ما رأى أحدهم يحمل زجاجة خمر أو آلة موسيقى هاجمه واستولى على ذلك الشيء المحرّم وحطمه . فاحترمه العامة وقدّروه واعتبروه أحد الأولياء . إلا أن كثيراً من الأغنياء برموا بأعماله ، ثم شكوا أمره أخيراً إلى الأمير يحيى . فسمع الأمير شكاتهم ثم لاحظ ابن تومرت كما

لاحظ أثر عمله في عامة الناس ؛ فعامله — بما أثر عنه من مكر — بكل ما يمكن من احترام ؛ إلا أنه نصحه — بل بالأحرى حثّه — أن يشرّف بوجوده أية مدينة أخرى حالما تسنح له الفرصة بذلك . وهكذا انتقل ابن تومرت إلى بجّاية . ولقد استهجن عامة الناس في بجّاية فعال ابن تومرت ، فآل أمره إلى أن طرد من ذلك البلد . واستقرّ بعد ذلك في ملاله حيث لقي غلاماً يقال له عبد المؤمن الكومي (المتوفى سنة ٥٥٨هـ) ، وكان ابناً لصانع فخار ، فجعله تلميذاً له وأعلن أنه سيكون خليفته . وكانت دولة المرابطين في ذلك الحين قد تخلّت عن محافظتها الدينية الأولى وتميزت بالثروة والترف اللذين توفرا لها من فتح اسبانيا ، كما تميزت بالأبهة وحب الظهور اللذين أثرا عن العائلة المالكة ، مما جعلها موضع النقد الصريح . وفي احدى الجمع شق أحد الفقراء طريقه بين الحرس إلى الساحة العامة وجلس على العرش الذي كان قد أعد لجلوس الأمير بكل جراءة ورفض أن يتركه . وكان هذا الفقير هو ابن تومرت المهدي . ولما كان الاحترام الخرافي الذي كان يقابل به الفقراء عظيماً ، وفوقهم جميعاً ابن تومرت ، لم يجرؤ أي من الحرس المحيطين به على إزاحته عن العرش بالقوة . ولما ظهر الأمير في النهاية وعرف من احتل مقعده الرسمي ، رفض الوقوف ضد إرادة ذلك الفقير الرهيب ، إلا أنه أرسل من يقول لابن تومرت ،بصورة خاصة، وبمنتهى الصراحة ،أن من الأفضل له،مغادرة المدينة لفترة من الزمن . فذهب المهدي بعدها إلى فاس ، إلا أنه سرعان ما عاد إلى مراكش . ولقد لقي ذات يوم أخت الأمير في الشارع وقد اتبعت عادة الأجانب المعيبة ، وهي ركوب الخيل علانية ودون حجاب . فأوقفها المهدي وصب عليها وابلاً من الشتائم لتجاهلها العادة المتبعة ، ثم سيطر عليه الغضب فشدّها من على متن الحصان الذي كانت تمتطيه وطرحها أرضاً . ويبدو ، على كل حال ، أنه شعر بالخطر يتهدده من جراء تهوّره ، فهرب إلى تينمل Tinamel حيث رفع راية الثورة ضد العائلة المالكة الفاسدة وغير المؤمنة . ولم تلاق

الثورة أي نجاح في البداية . وبعد وفاة المهدي تسلّم القيادة ربيبه عبد المؤمن الذي استطاع الاستيلاء على أوران وتلمسان وفاس وساله وسبته . وفي عام ٥٤٢ أصبح سيد مراكش . ومـا أن أزف الوقت المناسب حتى استولى على أمبراطورية المرابطين بأكملهـا . وعرفت الدولة الجديدة التي أسسهـا عبد المؤمن بدولة « الموحدين » ، وهو لقب حوّره المؤرخون الأسبان إلى Almohades ؛ واستمر حكم هؤلاء حتى عـام ٦٦٧هـ (١٢٦٨م) .

كان ابن تومرت قد أعلن أنه من أتباع الغزالي ، فأدخـل بالتالي مذهبه الإسكلائي السني إلى المغرب . أما في الشريعة فقد اتبع – كالمرابطين الذين سبقوه – مدرسة داود الظاهري وابن حزم التي هي في منتهى الرجعية . وأمـا بالنسبة لعامة الناس فكان ابن تومرت بطل القومية البربرية ، إذ إنه ترجم القرآن إلى اللغة البربرية ، كما جعـل الأذان للصلاة بالبربرية أيضاً بدلاً من العربية .

جاء حكم الموحدين بعصر من التعصب والإضطهاد الدينيين؛ إذ إننا نجد اليهود في حكم هذه السلالة يغادرون البلاد بأعداد ضخمة مهاجرين إلى أفريقية أو إلى بروفنس . كما أن الكثير من المسيحيين هربوا لينضموا إلى قوى القشتاليين في الشمال . ويميـل المؤرخون المحدثون إلى التنديد بقسوة الحكام المسيحيين المتأخرين على رعاياهم من المسلمين ؛ وغالبـاً ما يصفون هؤلاء الرعايا بأنهم كانوا مسالمين مثقفين عاشوا في ظل الأمويين والمرابطين . أما تجربة أسبانيا الأخيرة مع المسامين فقد كانت على يد الموحدين القساة المتعصبين والمضطهدين الذين لم يكونوا كمن سبقهم . ومن الغريب حقاً أن النظر الفلسفي الإسلامي عاش عصره الذهبي في ظل هؤلاء الحكام الذين كانوا لا يعرفون التسامح . وليس هذا فقط ، بـل إن الفلاسفة وجدوا الحماية والعطف في بلاط الموحدين . ويبدو أن موقف الفلاسفة قد تعزز تماماً منذ أوائـل هذه الفترة ، اذ أعطيت لهم الحرية المطلقة في عملهـم

وتعاليمهم، شريطة ألا تُنشر هذه على العامة، ذلك لأن الموحدين كانوا يعتبرون الفلسفة نوعاً من الحقائق الباطنية المحصورة في فئة المتنورين. ويبدو من المؤكد حقاً أن هذا الموقف دبّره الفلاسفة أنفسهم ؛ إذ إن بعض الكتاب الأسيويين كانوا قد وضعوا ملامحه العامة، ثم جاء الأشعري والغزالي فأرسيا دعائم هذا الموقف . ويجب ألا يغرب عن البال أن الموحدين كانوا من أتباع الغزالي كما اعترفوا هم بذلك . ولكن في الحين الذي كان فيه الفلاسفة يتمتعون بحرية النظر الغريبة هذه — وذلك على النقيض من التشديد الذي كانت تمارسه الدول التركية في آسيا — ويدافعون عن النظام في كتاباتهم ، كان الحكام يفرضون رسمياً على العامة من الرعية أشد أنواع مذاهب أهل السنة تزمتاً وأكثرها رجعية في التشريع ؛ ولقد بلغ من شدة رجعيتها أن أحداً من السلاطين الأسيويين لم يقبل بها .

أما أول إمام عظيم للفكر الفلسفي في أسبانيا في عهد الموحدين فكان ابن طفيل (المتوفى سنة ٥٨١هـ — ١١٨٥م) ، والذي كان وزيراً وطبيباً للبلاط في عهد الأمير الموحدي أبي يعقوب (٥٥٨هـ — ٥٨٠) . وكانت تعاليمه مطابقة بشكل عام لتعاليم ابن باجة ، إلا أن العنصر الصوفي كان أقوى وأوضح عنده ؛ إذ إنه يقول بالوجد على أنه الوسيلة لنيل أسمى المعارف وللوصول الى الله . ولكن هذه المعرفة عند ابن طفيل تختلف كثيراً عن المعرفة التي يطمح إليها المتصوفون ، إذ إنها في الواقع فلسفة تصوفية أكثر منها إلهيات صوفية . وتكشف المشاهدة للمرء العقل الفعال وسلسلة العلل نزولاً إلى الانسان ثم صعوداً إلى ذاتها ثانية .

أما بالنسبة إلى إزالة عقائد الفلسفة من نفوس العامة فنرى ابن طفيل في آرائه يعرض نفس الأصول التي سبق أن عرضها ابن باجة — والتي اعترُف بها فيما بعد على أنها الموقف الرسمي الصحيح للموحدين — ويدافع عنها في قصة أسماها « حي بن يقظان » ، وهي التي من أجلها يذكر

ابن طفيل أكثر ما يذكر . ونرى في هذه القصة صورة لجزيرتين ، يسكن إحداهمـــا إنسان متوحّد منعزل يطوي الزمان بالتأمـــل ، فيتسامى عقله بالتالي حتى يجد نفسه أن بإمكانه فهم الحقائق الأزلية الموجودة في العقل الفعال الواحد . أما الجزيرة الأخرى فيقطنهـــا أناس عاديون ممن تشغلهم أمور الدنيا وشؤون الحياة فيواظبون على ممارسة شعائر الدين بالشكل المعروف لديهم ؛ وهم بهذا مغتبطون سعداء . إلا أن سعادتهم تقصر كثيراً عن السعادة الكاملة الحقيقية لذلك المتوحّد المقيم على الجزيرة الأخرى. وكان المتوحد عـــلى علم تـــام بالجزيرة المجـــاورة وسكانها ، فبدأ يشعر ،بمرور الأيام ، بشفقة عظمى نحوهم ، لأنهم محرومون من السعادة التامة الحقيقية التي بها يتمتع . وبدافع شريف من الرغبة في عمل الخير لهم،يذهب إليهم ليدلّهم الى الحقيقة كما وجدها . ولكن سكان الجزيرة الأخرى كانوا لا يفهمونه في معظم الأحيان . وكانت النتيجة الوحيدة التي جناها هي زرع الإبهـــام والشك والجدل بين الذين رغب في هدايتهم ، اذ كانوا أعجز من أن يستطيعوا أن يحيوا حياة عقلية كالتي كان يحياها . وفي النهاية قفـــل عائداً الى جزيرته وقد اقتنع أن من الخطأ التدخل في الدين التقليدي للعامة .

أما ابن رشد (٥٢٠ ـــ ٥٩٥هـ) ـــ وهو المعـــروف في الغرب باسم Averroes ـــ فقد كان أعظم الفلاسفة العرب على الإطلاق ، وكان آخرهم في الواقع . كان أحد أبناء قرطبة ، وصديقاً وتابعـــاً لابن طفيل الذي قدّمه الى أبي يعقوب في عام ٥٤٨ . ولقد كان في الواقع أكثرجراءه من ابن طفيل في الكلام ، إذ إنه كتب عدة مؤلفات ردّ فيهـــا على الغزالي وأتباعه . وكانت الأسرة التي ينتمي إليهـــا من الأسر التي يتولى أفرادها عادة مناصب القضاء . ولقد عمـــل ابن رشد قاضياً في العديد من المدن الأسبانية . ودرس الطب ـــ كمعظم الفلاسفة العرب ـــ وعيّن طبيباً في بلاط أبي يعقوب في عام ٥٧٨ . ولقد كان ابن رشد قد أنهى ، في هذا الوقت ، حياته كمؤلف . وفي عهد أبي يوسف المنصور الموحدي حوكم ابن رشد

بتهمةالكفر وطرد من قرطبة.ويجب أن لا يغرب عن البال أن الموحدين ، كالمرابطين ، كانوا في الحقيقة حكامــاً مراكشيين ينظرون إلى اسبانيا على أنهـــا إقليم أجنبي . وفي الوقت الذي كان فيه الأمير في أسبانيا ، وفي قرطبة بالذات ، يستعد للهجوم على المسيحيين ، أتُّهم ابن رشد . ويبدو من المحتمل أن ذلك كان مسألة سياسية بصورة رئيسية ، إذ إن الأمير ، وهو على شفا حرب دينية ، كان راغباً في تأكيد تمسكه بمذهب أهل السنة المتشدد بإعلانه العام عن عدم رضاه على رجل كان جريئاً جداً في الإفصاح عن نظرياته الفلسفية . وما أن عاد الأمير إلى مراكش حتى سارع الى ابطال أمر النفي . ثم ظهر ابن رشد بعد ذلك في البلاط في مراكش حيث مات سنة ٥٩٥ .

لم يكن لابن رشد أثر عظيم بين المسلمين ، إذ إن اليهود هم الذين كانوا يشكلون جمهرة المعجبين به . ولمـــا كان اضطهاد الموحدين قد شتّت هؤلاء في بروفنس وصقليه ، لذلك يبدو أنهم كانوا الواسطة الرئيسية في تعريف المسيحية اللاتينية بتعاليمه .

أما أهم أثر طبي له فيعرف باسم « الكلّيات » ، وهو الذي يعرف في اللاتينية باسم « Colliget » . ولقد شاع هذا الكتاب كثيراً لدراسة الطب في جامعات العصور الوسطى حيث كان النظام العربي في الطب سائداً . كما كتب ابن رشد أيضاً كتابـــاً في التشريع تناول فيه أحكام الميراث ، وهذا الكتاب مـــا يزال مخطوطاً . كما خلّف آثاراً أيضاً في الفلك والنحو . وكان يرى أن مهمة الفلسفة يستحسنها بل ويمتدحها الدين ، إذ إن الله يأمر الناس في القرآن بالبحث عن الحقيقة . ولا تبدو حقائق الفلسفة منافية للدين إلاّ في أعين الجهلة المتحاملين الذين يرهبون حرية الفكر ، لأن معارفهم ناقصة . ولقد ألّف في هذا الموضوع بالذات رسالتين في الإلهيات ، أولاهما : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال » ، والثانية هي : « الكشف عن

مناهج الأدلة في عقائد الملة » ؛ وقد نشرهما معاً م. ج. مولر . وابن رشد لا يقبل المعتقدات الشائعة ، ولكنه يعتبرها موضوعة بحكمة لتعليم الأخلاق وزيادة التقوى في نفوس الناس عموماً ؛ والفيلسوف الحقيقي لا يسمح بأية حكمة تقال ضد الدين الذي هو شيء ضروري لصالح البشر . وهو يعتبر أرسطو أسمى إلهام ربّاني للإنسان ، والدين يتفق معه اتفاقاً كلياً.ولكن الدين ، كما هو معروف للعامة، يكشف كشفاً جزئياً فقط عن الحقيقة الإلهية،ويهيّء ذلك كي يوافق الحاجات العملية للعامة . وفي الدين معنى حرفي يستطيع كافة العامة الوصول إليه ، و« تأويلي » وهو الذي يكشف الحقائق الخفية التي يجب أن لا تنشر على العامة . وهو يعارض موقف ابن باجة الذي كان يميل إلى التأمل في العزلة ويتجنب مناقشة المسائل الفلسفية ؛ إذ كان ابن رشد يُقبل على هذا النقاش ويرغب فيه شريطة أن يكون محصوراً بين المتعلمين القادرين على فهم مضمونه ، وأن لا يُشاع بين العامة الذين هم في خوف دائم من تقويض إيمانهم البسيط . ولكنه كان ، على كل حال ، يقف بجانب ابن باجة في معارضته ابن طفيل في رفض الوجد ، إذ إن شيئاً كهذا يمكن أن يكون ، إلاّ أنه نادر جداً بحيث لا يستحق الاعتبار الجدي .

وهناك طبقات مختلفة للناس يمكن أن تنتظم تقريباً في فئات ثلاث : وأعلى هذه الفئات هي التي يكون اعتقاد أفرادها الديني مبنياً على « البرهان » الذي هو نتيجة للأقيسة المنطقية اليقينية؛ وهؤلاء هم الناس الذي يتجه إليهم الفيلسوف بأفكاره . أما أدنى هذه الفئات منزلة فهم الذين يكون إيمانهم مبنياً على صدق المعلم أو الدعاوى التي لا يمكن مناقشتها ، وليس نتيجة لإعمال الفكر المجرّد . ومن الضرر حقاً أن نضع « البرهان » أو العقل أو الجدل أمام أناس من هذا النوع ، لأننا لن نخلق لهم إلاّ الشك والمصاعب . ويتوسط هاتين الفئتين أو الطبقتين أولئك الذين لم يتوصلوا إلى استعمال الفكر المجرّد ــ الذي يبدو عند ابن رشد ليس شيئاً سوى الحدس ــ ولكنهم قادرون على المناظرة والجدل اللذين بإمكانهم أن يدافعوا بواسطتهما عن إيمانهم ويدللوا على صحته . أما

« البرهان » الصحيح فيجب ألاّ يوضع أمام هؤلاء ، ولكن من الأصوب الدخول معهم في النقاش وذلك لمساعدتهم على الارتفاع فوق مستوى من كان إيمانهم مبنياً على صدق المعلم .

عارض ابن رشد أكثر ما عارض « المتكلمين » أو علماء الإلهيات الإسكلائيين من أهل السنة ، إذ اعتبرهم هادمين للمبادىء الخالصة لفلسفة أرسطو . ولقد اعتبر أسوأ هؤلاء جميعاً « الغزالي » ، ذلك «المرتد عن الفلسفة » ؛ ولم يكتب ابن رشد أشهر آثاره — وهو « تهافت التهافت » — إلاّ ليرد به على الغزالي ويدحض ما جاء في كتابه « تهافت الفلاسفة » .

اشتهر ابن رشد بين اليهود والإسكلائيين اللاتين المتأخرين كشارح لأرسطو. وقد كان بالفعل أعظم وآخر شارح له . ومن الغريب حقاً أن ابن رشد لم يدرك أهمية قراءة النصوص الأصلية لأرسطو ، كما لم تكن له معرفة بالإغريقية ؛ بل إنه لم يعطِ أية إشارة يفهم منها أنه كان يعتبر دراسة النص الإغريقي من شأنها إعانة طالب الفلسفة على فهمه لها . أما طريقة شرحه — وهي الطريقة المأخوذة عن السريان — فقد لاقت الاستحسان على مرّ الزمان ، وقوامها إيراد جملة من النص واتباعها بشرحها .

وابن رشد يردد في الغالب قول أرسطو في النفس كما شرحه الفارابي وابن سينا ، ولكن مع بعض التعديلات المهمة . ففي الإنسان عقل هيولاني وآخر بالفعل : ويبدأ العقل بالفعل في العمل بتأثير العقل الفعال ، فيصبح بالتالي عقلاً مستفاداً . والعقول الأفراد كثيرة ، إلاّ أن العقل الفعال واحد ، هذا رغم وجوده في كل من هذه العقول الأفراد ، وذلك كالشمس تماماً : فكما أن الشمس واحدة ، إلاّ أن هناك من الشموس بعدد الأجسام التي تضيئها . وهذا هو شكل مذهب أرسطو كما نقله ابن سينا ، فالعقل الفعال واحد ، ولكنه موجود في كل فرد بالفيض . ولذلك فإن القوة الدافعة في كل إنسان هي جزء من العقل الفعال الكلي . إلاّ أن ابن رشد يختلف عمن سبقه في تناوله للعقل

الهيولاني الذي هو مركز القوى الكامنة الممكنة التي يؤثر فيها العقل الفعال . ولقد كان هذا العقل الهيولاني يعتبر في جميع المذاهب السابقة على أنه جزئي خالص متأثر بفيض العقل الفعال الكلي ؛ إلا أن ابن رشد اعتبر العقل الهيولاني أيضاً جزءاً من النفس الكلية ؛ وهو فردي فقط من ناحية كونه موجود ، بصورة مؤقتة ، في جسم فردي . وحتى القوى الهيولانية بدورها جزء أيضاً من قوة كلية تبعث الحياة في الطبيعة بمجملها. وهذه هي عقيدة النفس الطبيعية الكلية Pampsychism التي ظلت تستهوي الكثير من الإسكلائيين في العصور الوسطى ، والتي لا يزال لها أتباعها حتى في يومنا هذا . وعلى هذا فإن جايمس يقول (مباديء علم النفس ص ٣٤٦) : « إني أعترف أني في اللحظة التي أفكر فيها تفكيراً ميتافيزيقياً وأحاول تعريف « الأكثر more » ، تمر بخاطري فكرة من نوع ما أن نفساً كونية anima mundi تفكر فينا جميعاً . وهذا افتراض أقرب إلى الصحة ، رغم ما فيه من صعوبات ، من افتراض من يقول بوجود مجموعة من النفوس الفردية المطلقة » . ويعتبر ابن رشد الإسكندر الأفروديسي مخطئاً في افتراضه أن العقل الهيولاني مجرد استعداد ؛ ويقول إنه فينا ، رغم أنه يمت إلى شيء ما في الخارج ، وهو غير حادث ، وغير قابل للفساد ، وهو يشبه العقل الفعال من بعض الوجوه . وتقف هذه العقيدة على النقيض تماماً مما يصفونه عموماً بالمادية التي تصف العقل على أنه مجرد شكل من أشكال الطاقة التي تنشأ عن نشاط الوظائف العصبية . فنشاط الدماغ والأعصاب — بالنسبة لابن رشد — مبعثه قوة خارجية ، لا كما يقول أرسطو فحسب ، بل حسب تأويل الإسكندر الأفروديسي على الأقل ، وأن أسمى قوة للتفكير ترجع إلى عمل العقل الفعال الواحد . أما العقل الهيولاني الذي يؤثر فيه العقل الفعال هذا فهو جزء من النفس الكلية العظمى التي هي الأصل الوحيد لكل حياة ، والمكان الذي تأوي إليه النفوس حين تنتهي التجربة الانتقالية التي نسميها الحياة .

لم تلق آراء ابن رشد كبير اهتمام أو انتقاد من قبل العلماء المسلمين ، في حين ردّ الإسكلائيون المسيحيون على هذه النظرية بحجتين اثنتين، أولاهما نفسية ، والأخرى لاهوتية . أما الاعتراض النفسي فهو أن هذه النظرية تهدم الفردية هدماً تاماً ، فإذا كانت الحياة الشعورية لكل فرد مجرد جزء من الحياة الشعورية لنفس كلية ، ، أصبح من المستحيل وجود ذات ego حقيقية في أي منا ، بل لن يكون ثمة حقيقة أوضح في الشعور من حقيقة وفردية الذات . وهذا لا يمس إمكانية خروج النفس من مصدرها الذي هو النفس الكلية ، لا ولا يبطل دعوى إمكانية اتحاد النفس ثانية في النفس الكلية . ولكن بمقدار ما كانت تمثل نظرة ابن رشد النفس من أنها جزء من النفس الكلية كان الرد بأن هذا مخالف للواقع الذي يظهر لنا أن فردية الذات في حياتنا الحاضرة هذه واضحة جداً . أما الرد اللاهوتي فهو أن رأي ابن رشد يبطل خلود النفس ، وهذا يناقض الإيمان المسيحي . وهذا الاعتراض يعُنى بالتفصيل بمسألة اتحاد النفس الفردية ثانية في النفس الكلية . فكانت الحجة بأن هذا الانقطاع للحياة المنفصلة والفردية معناه انقطاع النفس بذلك عن الوجود .

أما أرسطو فإنه يعطي مجالاً أضيق للقوة الفكرية العليا — كما كنا قد ذكرنا ذلك من قبل — حاصراً بذلك نشاطها في إدراك الأفكار المجردة . « أمـــا بالنسبة للأشياء التي نسميها مجردة ، فإن العقل يفكر فيها كما لو كانت من فطوسة الأنف . وبإجهاد الفكر قليلاً يستطيع العقل التفكير بها على أنها فطوسة الأنف فعلاً ، لا على أنها مفارقة ، ولكن باعتبارها جوفاء ، وذلك دون اللحم الذي يكون فيه التجويف . وعلى هذا فهو حين يفكر بالصور الرياضية ، إنما يفكر فيها على أنها مفارقة ، رغم أنها ليست كذلك » . (أرسطو : في النفس ٣ ، ٧ — ٨) . أما الذين اتبعوا الإسكندر الأفروديسي والأفلاطونيين المحدثين فقد فهموا لهذا « التجريد » معنى ضيقاً للغاية ؛ ثم أصبحت هذه التجريدات عند الشراح العرب كائنات غير عادية ، إذ إنها تجردت من الجسمية ، أو بالأحرى إنها أرواح غير مادية . « فالتي يقال عنها في الترجمات العربية إنها

الجواهر المفارقة ، والتي نسميها نحن الكائنات العلوية ، إنما هي ما يطلق عليها اسم العقول »(القديس توما الأكويني : Quaest. Disp. de anima. 16). فهل باستطاعة الإنسان معرفة هذه الجواهر المفارقة بقواه الطبيعية؟ يقول ابن رشد إن ذلك ممكن له ؛ ولو كان العكس كذلك لكان عمل الطبيعة ضرب من العبث ، إذ إنه سيكون ثمة معقول بدون عاقل يعقله ، إلاّ أن أرسطو يبين لنا (السياسة ١ ، ٨ ، ١٢) أن الطبيعة لا تعمل شيئاً عبثاً ، ولذلك إذا كان ثمة معقول كان لا بد من وجود عاقل قادر على إدراكه . » ويقول الشارح (أي ابن رشد) في شرحين اثنين له من شروحاته لكتاب الميتافيزيقا إننا إن لم تكن لنا القدرة على فهم الجواهر المفارقة أصبح عمل الطبيعة عبثاً ، لأنها أبدعت شيئاً من شأنه أن يكون مفهوماً بذاته غير مفهوم من أي إنسان . ولما كانت الطبيعة تخلو من العبث أو من أي شيء لا فائدة منه أصبح من المتوجب أن تكون الجواهر غير المادية مفهومة لدينا »(القديس توما الأكويني : Summa 1,88).

وحين يتصل العقل الفعال بالكائن النسبي لابد أن يعاني من الظروف النسبية ، ولهذا فهو غير مؤثّر في الجميع على حد سواء ، وإنها هو يؤثّر في الصور المحسوسة كما تؤثر الصورة في المادة . ومع هذا فإن العقل الفعال لا يتعرض للفساد كتعرض الأشياء التي يؤثر فيها .

هذه هي أهم النقاط في تعاليم ابن رشد معروضة في خطوطها العامة ؛ وهي تظهر الاختلاف البيّن بينه وبين سابقيه ، وهذه هي التي أثارت أكبر جدل فيما بين الإسكلائيين اللاتين .

والحقيقة أن ابن رشد ينهي ذلك النسق اللامع من الأرسطوطاليسيين العرب. ولقد ظهر بعده بعض العلماء الأرسطيين في أسبانيا ، إلاّ أن هؤلاء انتهوا باضمحلال دولة الموحدين ، ويمكننا أن نذكر من هؤلاء العلماء المتأخرين محي الدين بن عربي (المتوفى سنة ٦٣٨هـ) وعبد الحق بن سبعين (المتوفى سنة

٦٦٧هـ) . وكان الأول صوفياً في بداية أمره، وقد أظهر ميلاً قوياً نحو وحدة الوجود . أما عبد الحق ، وهو آخر عالم من زمرة الموحدين ، فكان متصوفاً أيضاً ، ولكنه كان في الوقت ذاته تلميذاً وفياً لأرسطو صرف وقته كله لدراسته . أما الإسلام في العصر الحديث فيخلو من أية دراسة لأرسطو ، باستثناء ما كان منها في المنطق فقط حيث ظل أرسطو دائماً محافظاً على مكانته .

* * *

الفصل العاشر

النقلة اليهود

لقد سبق لنا أن رأينا كيف أن اليهود لعبوا دوراً بارزاً في نقل معرفة البحث الفلسفي من آسيا إلى أسبانيا ، وكيف احتل ابن جبرول مكانة مرموقة في حركة النقل هذه التي أصبح الإسلام في أسبانيا ، بنتيجتها ، على اتصال بهذه الدراسات. ولكن مشاركة اليهود في العمل الفلسفي لاتنتهي عند هذا الحد ، هذا رغم أن كتّابهم اللاحقين لا يشكلون جزءاً من النسق العادي للطلاب الأرسطوطاليسيين الذين كان لهم الأثر في العالم الإسلامي ، إذ إن اهتمامهم انحصر في الدوائر اليهودية فقط . ومع هذا فإن أهميتهم تتعدى النطاق الطائفي ، إذ إن تلاميذ ابن رشد الذين رفعوه إلى مكانة تفوق أهميتها المكانة التي حظي بها ، في أي وقت في العالم الإسلامي ، كانوا من اليهود. ولقد نشأت بين اليهود في الواقع مدرسة رشدية قوية كانت الوسيلة الرئيسية فيما بعد في إدخال نظريات ابن رشد إلى الإسكلائية اللاتينية . ولقد تمّ نقل الفلسفة من البيئات العربية إلى البيئات اللاتينية – كما سنرى فيما بعد – على مرحلتين : ففي المرحلة الأولى انتقلت المادة العربية انتقالاً مباشراً ، وكانت الكتب المنقولة هي تلك التي نالت أهمية رئيسية في الإسلام. أما في المرحلة المتأخرة فكان انتقال الفلسفة فيها على يد اليهود ، وكان اختيار الكتب والمتون بالتالي متأثراً إلى حد كبير

بالإسكلائية اليهودية التي كانت مزدهرة في ذلك الحين .

ويعرض ابن جبرول فلسفة أرسطو التي دخلت البيئات اليهودية تماماً كما عرض سعيد الفيومي دخول مناقشات المعتزلة بين اليهود في العراق . والحقيقة أن جميع التجارب العقلية للجماعة الإسلامية قد تردّد صداها بين اليهود . وكما حدث في الإسلام — إذ جاء الإسكلائيون بعد المعتزلة والفلاسفة لتتخذ فلسفتهم شكلها النهائي تحت راية الغزالي — كذلك حدث في اليهودية إذ كان للغزالي من يماثله في عمله .

أما مؤسس الإسكلائية اليهودية التقليدية فهو اليهودي الأسباني يهودا هال ليفي (المتوفى سنة ٥٤٠هـ — ١١٤٥م) ، والذي عاش في عهد المرابطين ومطلع دولة الموحدين . أما تعاليمه فتعرف من خــلال كتابــه « سفر الخُزَري Sefer ha Kuzari » الذي يضم خمس مقالات جعلها على شكل محاورات افترض أنها جرت بين ملك الخزر وأحد زائري بلاطه من اليهود . وتعالج هذه الأحاديث مختلف الموضوعات ذات الطابع الفلسفي والسياسي . ورغم أنه يحثّ على دراسة الفلسفة في هذه المقالات ، إلاّ أنه يشير إلى أن الخلق القويم لا يتحصّل عن طريق الفلسفة التي تعنى بصورة رئيسية بالأبحاث العلمية التي ليس لها — في معظمها — أدنى اهتمام بواجبات الحياة العملية. أما السبيل الأفضل لاكتساب الخلق القويم فهو الدين الذي هو عبارة عن الحكمة المأثورة والمحققة التي تكشفت للناس الذين عاشوا في الزمن الغابر . وغالباً ما يزودنا التراث الديني — حتى في مسائل التأمّل — بهدىً أكثر يقيناً وصدقاً مما يزودنا بــه التفكير الفلسفي . أما الله فقد خلق جميع الأشياء من العدم . وكل محاولة لتفسير وجود النقصان والشر في العالم عن طريق نظرية أزلية المادة ، أو عن طريق عمل قوانين الطبيعة ، إنما هي محاولة باطلة ، إذ إن تلك القوانين ترجع في أساسها إلى الله . أما الصعوبة الناجمة عن اختلاط الشر بالخير في الخليقة فمقبولة ، والحل الحقيقي غير معروف ، ولكن يجب التأكيد على أن الخالق لله ، وذلك رغم كل صعوبة تظهر في هذا .

أما بالنسبة لطبعية وصفات الله، فقد بيّن يهودا أن التمييز الذي حاول سعيد الفيومي أن يقيمه بين الصفات الجوهرية والصفات الأخرى غير متماسك ، إذ إن الصفات المذكورة في العهد القديم يمكن أن تطبّق على الله لأنها عرفت عن طريق الوحي ؛ وهذا هو نفس ما قاله الأشعري والغزالي . وهذه الصفات تشير إلى خصائص فعلية أو نسبية أو سلبية . أما الفعلية والنسبية فتستعمل ميتافيزيقياً ، ونحن لا نعرف شيئاً عن مضمونها الحقيقي .

أما المقالة الخامسة من كتاب يهودا فموجهة إلى الفلاسفة بصورة خاصة للرد على تعاليمهم التي تنقض الوحي . وهو يهدم نظرية الفيض قبل كل شيء، إذ إنه يرى أن الله خالق الخلق بصورة مباشرة وبدون أي توسّط . ثم إنه لو كان ثمّة فيوضات، فلماذا توقفت هذه عند فلك القمر ؟ ويهودا يشير بهذا إلى الأوصاف التي جاء بها الكتاب العرب في محاولتهم لتفسير الفيوض المتعاقبة من العلة الأولى نزولاً حتى مختلف الكواكب . وهو يعارض أيضاً محاولة المتكلمين التوفيق بين الفلسفة والدين لأنهم بذلك يميلون إلى تقويض حقائق الدين المنزلة . وعلى هذا فهو يتخذ موقفاً أكثر رجعية من الغزالي . إلاّ أن هذا الموقف كان محتماً ، ذلك لأن الفكر اليهودي كان،حتى ذلك الحين،أقل تأثراً بالفلسفة مما كان الحال بالنسبة للإسلام . ويعارض يهودا أيضاً وصف النفس بأنها العقل ، ربما لأن الاستعمال الشائع قد حصر « النشاط العقلي » كلياً في النظر الفلسفي، محتجّاً بنوع أخص على الاستنتاج القائل بأن نفوس الفلاسفة هي وحدها التي ستتحد في النهاية في العقل الفعّال ؛ إذ إن نفس الإنسان جوهر روحي غير فانٍ ، ولذلك فهي لا تكتسب الخلود بالنشاط العقلي ، وإنما هي خالدة بالضرورة بسبب طبيعتها الخاصة . ولكن يهودا يوافق على كل حال على أن النفس المنفعلة في الإنسان متأثرة بالعقل الفعال الذي يبدو أنه يعتبره حكمة الله المتجسّدة . ولذلك تراه يبيّن لنا أن الدين اليهودي بوجه عام ضد تعاليم الفلاسفة . ولذلك كان شديد المحافظة ، رغم اعترافه بقوة النظر الفلسفي . فالله — في نظره — هو الذي خلق الخلق بالمعنى الحرفي لذلك ،

وكل تحديد فلسفي للخلق يميل إلى تفسيره على نحو مخالف للمعتقد التقليدي غير مسموح به . ويبدو أن هال ليفي لا يتمتع بأي أثر عظيم خارج نطاق اليهودية. أما عمله هذا فيميل نوعاً ما إلى إظهار المدى الذي وصل اليه الفكر اليهودي في مخالفة تيار التفكير الفلسفي الذي كان سائداً في القرن السادس الهجري ، والذي كان على علم تام به .

اشتهر اليهود في أسبانيا بصورة خاصة كأطباء ردّدوا ووسّعوا أبحاث الأطباء العرب الثقات الذين كانوا بدورهم تلاميذ للنساطرة واليهود في الدرجة الأولى . وكان أشهر هؤلاء اليهود الأسبان الذين أصبحوا قادة العلوم الطبية ابن زُهر (المتوفى سنة ٥٩٥هـ — ١١٩٩م) ، وهو الذي كان يعرف عموماً في الغرب في العصور الوسطى باسم Avenzoar . وابن زهر هـذا كان أحد مواطني مدينة اشبيلية وأحد أفراد عائلة اشتهرت بالطب. أما الفلسفة اليهودية فلم تتبوأ مكانها الرفيع إلا بظهور أبي عمران موسى بن ميمون بن عبد الله (المتوفى عام ٦٠١هـ — ١٢٠٤م) . وكان هذا من معاصري ابن رشد ومن أتباعه ، وهو الذي بذل قصارى جهده لتأسيس المدرسة الرشدية ؛ وبهذا انتقل عمله وأثره إلى العالم المسيحي اللاتيني . وكان أبوعمران هذا ابناً لأحد تلاميذ هال ليفي ، ويقال أيضاً إنه كان ابن تلميذ لأحد تلاميذ ابن باجة . أما أسرته فقد لجأت إلى أفريقية لتأمن اضطهاد الموحدين ، ونزلت مدينة فاس لبعض الوقت، ثم انتقلت منها إلى مصر .ولقد كان ابن ميمون —أو Maimonides — كما يسميه الكتاب الأوروبيون عادة— في القاهرة حين سمع بابن رشد لأول مرة .

أما أهم كتاب لابن ميمون فهو « دلالة الحائرين» الذي كتبه — كسائر كتبه— بالعربية . ولقد ترجم صموئيل بن طبّون هذا الكتاب إلى العبرية في أواخر أيام هال ليفي . أما النص العربي (ويقع في ثلاثة مجلدات) فقد نشره مونك Munk في باريس بين عامي ١٨٥٦ و١٨٦٦ ، كما نشر فريد لاندير

Friedlander ترجمة إنكليزية له في لندن سنة ١٨٨٤ . ويلي هذا الكتاب في الأهمية مؤلفه « مقالة في التوحيد » ، وهو رسالة تدور حول إثبات وحدة الله ، وتُرجم هذا المؤلّف إلى العبرية في القرن الرابع عشر . أما آثاره الأخرى فطبية بصورة أساسية ، وهي : « في السموم وترياقها » ، و « البواسير » و « الربو » وشرح على أبقراط .

ويردد ابن ميمون في تعاليمه جوهر ما جاء به الفارابي وابن سينا ، ولكن في صورة يهودية . فالله هو العقل والعاقل والمعقول ، وهو العلة الأولى ومنبع الحياة الدائم بالضرورة ، وهو في جوهره واحد بالضرورة ، ولا يمكن استعمال الصفات بشكل ينمّ على التعدد ، وينبغي أن تقبل الصفات الدالة على الفاعلية فقط . أما الصفات التي تدل على علاقات بين الله والخلق فمرفوضة . ويتخذ ابن ميمون موقف ابن رشد في مخاصمة المتكلمين الذين كان يعتبرهم مجرّد انتهازيين في فلسفتهم ، إذ تعوزهم المبادىء الثابتة . وبالإضافة إلى ذلك إن طريقتهم في التوفيق لا تواجه قانون السببية مواجهة عادلة . أما مذهب أرسطو في قدم المادة فغير مقبول اطلاقاً ، إذ إن الخلق قد تمّ من العدم ، وهذا ما يوصلنا اليه قانون السببية . والبرهنة على أن هذا الأمر قد تمّ على هذا النحو غير ممكنة ، بل إن كل افتراض مضاد لهذا يمكن التدليل على صحته . ثم إن جميع خصائص المادة وقوانين الطبيعة وغير ذلك قد ابتدأت بالوجود ببداية الخلق . فالله خلق في اليوم الأول البدايات ، أي العقول التي صدرت عنها الأفلاك المختلفة ، كما خلق الحركة ، بحيث دخل الكون بأكمله وجميع ما فيه في الوجود . وفي الأيام اللاحقة تشكلت هذه الموجودات حسب النظام وتطوّرت ، إلى أن استراح الله في اليوم السابع ؛ وهذا معناه أنه توقف عن عملية الخلق الفعلية ، ووضع الكون تحت سيطرة القوانين الطبيعية التي ما فتئت تضبطه منذ ذلك الحين .

وتعكس تعاليم ابن ميمون صورة معدّلة للمذهب الفلسفي الذي طوّره

الفارابي وابن سينا مما يجعلها توافق المعتقدات اليهودية . ولقد كتب لهذه التعاليم النجاح السريع والعظيم ، إذ انتشرت في القسم الأعظم من الجماعة اليهودية في حياة صاحبها . ولكن هذا النجاح لم يتم دون معارضة كنائس اليهود في أراغون وقطلونيا وبروفنس ، وهي البلاد التي نشدت فيها الملجأ أعداد ضخمة من اليهود هرباً من جور الموحدين . أما كنيس نربون فقد دافع عن هذه التعاليم . ولم يُعترف بابن ميمون على أنه سيد معلمي الكنائس اليهودية إلا في القرن التالي ، وذلك بفضل جهود داود كيمتشي David Kimchi بصورة رئيسية .

ورغم أن ابن ميمون كان معروفاً من قبل الإسكلائيين اللاتين ، إلا أنه لم يكن عمله ولا عمل أي معلم يهودي آخر هو الذي جعل اليهود ذا أهمية فعلية في الفكر الغربي في العصور الوسطى بقدر ما جعلتهم مساهمتهم في نشر فلسفة ابن رشد الذي كانوا يدعونه « نفس وعقل أرسطو » . وقلما توجد مخطوطة يهودية لأرسطو دون وجود شرح ابن رشد عليها، وغالباً ما تحمل شروحه اسم أرسطو في عناوينها . ولقد نال ابن رشد مكانة عظمى في الفكر اليهودي باعتباره شارحاً ، كما أخذ مكانه في النهاية في الإسكلائية اللاتينية — بعد أن قدّمه المعلمون اليهود إليها — كآخر شارح ثقة لأرسطو .

ولقد شتت اضطهاد الموحدين الكثير من اليهود الأسبان في أفريقيا وبروفنس ولانكدوك Languedoc . أما الذين لجأوا إلى أفريقيا — كابن ميمون مثلاً — فقد ظلوا يستعملون اللغة العربية . ولكن سرعان ما بطل استعمال العربية بين الذين هربوا إلى الشمال . وليس من شك في أن اللاجئين إلى بروفنس وجدوا من الضروري استعمال اللهجة البروفنسية للتفاهم مع جيرانهم المسيحيين ، ولكن تلك اللهجة لم تكن قط قد استعملت للأغراض العلمية أو الفلسفية . أما في البلاد المسيحية الغربية فقد كانت اللاتينية تستخدم في جميع الأغراض التعليمية والمدرسية دون تمييز . إلا أن اللاجئين اليهود لم

يشعروا بأدنى ميل في نفوسهم لاستعمال لغة ليس لها صلة تقليدية بهم ، هذا بالإضافة إلى كونها لغة أجنبية عنهم ، إذ إنها لم تكن قد استخدمت حتى ذلك الحين في الأغراض اليهودية . وتحت ضغط هذه الظروف تعمّد القادة اليهود تقليد الواقع الفعلي الذي كان سائداً بين جيرانهم المسيحيين حيث كانت اللاتينية القديمة تستعمل كلغة للعلم ، في حين كانت اللهجات المشتقة منها تستعمل في المخاطبات اليومية . وهكذا أحيى اليهود استعمال العبرية كلغة للتعليم والأدب، ولقد كانت العبرية حتى ذلك الحين تحتفظ بمكانتها كلغة الطقوس الدينية . ورغم أنه كان ثمة طقوس كنيسية تقام باللغة الإغريقية ، إلا أن تلك كانت تعود إلى عهد أقدم . ولقد كان من نتيجة إحياء العبرية قيام لغة عبرية جديدة neo - Hebrew لم تحافظ على خط الاستمرار التاريخي مع العبرية القديمة . وكانت العبرية تعتبر لغة ميتة في الشرق في فترة من الزمن ، كما أنها لم تنتشر مطلقاً كلغة حية للتخاطب في الغرب . إلا أن هذا الإحياء المصطنع الذي كان له أكثر من مثيل في التاريخ لم يكن عملاً باهراً وصعباً كما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ؛ إذ إن العربية كانت لغة التخاطب لليهود الأسبان ، وعربيتهم من الناحية اللغوية — على وجه التقريب — إن لم تكن إحدى اللهجات العربية . فمن أصل اللغة العربية القديمة التي لها أوجه شبة عديدة مع العبرية . ولم تكن هذه العلاقات اللغوية مفهومة في ذلك الحين بالتأكيد ، إذ كان اليهود يميلون — بدافع من تعصّبهم الديني — إلى الاعتقاد بأن العربية مشتقة من العبرية . ومع هذا فإن القرابة واضحة . وليس غريباً أن نجد في الترجمات الأولى من العربية إلى العبرية معظم الكلمات قد ترجمت بشكل ما بحيث استعمل لها نفس صورة الجذر root form الذي كان مستعملا لها في الأصل . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يكن استعمال العبرية سهلا على الذين كانوا على معرفة بالعربية فقط ، إذ إن ثمة دراسات جدّية قام بها يهودا شيّوع وداود كيمتشي وغيرهما تؤكد هذه القرابة القريبة جداً . والحقيقة أنهم طبّقوا جميع قواعد النحو العربي في استعمال العبرية . وهكذا

أصبح من الممكن الكتابة وحتى التخاطب بالعبرية بتحويل المفردات العربية إلى العبرية . ولا يتبادرن إلى ذهن أي إنسان أن الذين بدأوا تأسيس هذه العبرية الجديدة قد تجاهلوا خصائص العبرية التقليدية القديمة ، إذ إنهم لم يفعلوا ذلك في الحقيقة ، بل إنهم كانوا في موقف يتحتم عليهم فيه استعمال العبرية كلهجة تختلف عن العربية في التفاصيل فقط . ولقد كانوا في موقفهم هذا أكثر دقة بكثير مما ظنوا . ولم يمض طويل وقت حتى بدأت العربية تُهجر فيه كلياً ، وأصبحت العبرية — التي أنعش إحياؤها الآمال اليهودية— تستعمل بكل حماس كلغة المدارس . ولكننا لا نعرف شيئاً عن الحد الذي شاع فيه استعمال هذه اللغة في البيت .

ولقد نجم عن هذا التغيّر ضرورة ترجمة آثار الكتّاب المتأخرين في اللاهوت والفلسفة من العربية إلى العبرية . ويجعل الرواة بداية هذا العمل في القرن الثاني عشر ، إلا أن هذا لا يمكن أن يكون صحيحاً ، إذ إن الترجمات العبرية لم تظهر إلا في خلال القرن الثالث عشر . أما أكثر المترجمين شهرة فقد كانوا من أسرة يهودا بن طبّون الذي لا يمكن التسليم به على أنه مترجم . وأولى الترجمات التي ظهرت كانت من عمل صموئيل بن طبّون الذي جمع بالعبرية «آراء الفلاسفة» ، وهو نسق مترابط من آراء ابن رشد وغيره من فلاسفة المسلمين . ولقد ظلت الأيدي تتداول هذا النتاج كمتن للدراسة حتى حلّت محله الترجمات الكاملة للنصوص الأصلية ، وعندها أصبحت هذه المجموعات بالطبع خارج نطاق الاستعمال . أما الجزء الرئيسي من هذا العمل فقد قام به موسى بن طبّون (المتوفى حوالي سنة ١٢٦٠م) والذي ترجم معظم شروحات ابن رشد وبعض أجزاء من آثاره الطبية وكتاب ابن ميمون «دلالة الحائرين» . وكان فريدريك الثاني ، في ذلك الحين تقريباً ، راغباً جداً في تعريف الغرب بالكتّاب العرب — ولسوف نشير إلى هذا الأمر مرة أخرى أثناء حديثنا عن ترجمة الآثار الفلسفية العربية إلى اللاتينية . وهكذا نجد فريدريك يرعى يعقوب ابن أبي ماري ويمدّه بالمال . ويعقوب هذا هو صهر صموئيل بن طبّون ،

وكان يقيم في نابل Naples . ولقد استُخدم يعقوب لإعداد ترجمة عبرية لشروحات ابن رشد على أورغانون أرسطو .

وما أن حلّ القرن الثالث عشر للميلاد حتّى ظهر نسق متصل من العلماء اليهود الذين كانوا إما من المشتغلين بعمل المجموعات والمختصرات أو من المترجمين للنصوص الكاملة التي كتبها كبار الفلاسفة العرب ، وخصوصاً ابن رشد . وحوالي عام ١٢٤٧ نشر يهودا بن شلومو كوهين الطليطلي كتاباً بالعبرية بعنوان « بحث عن الحكمة » ، وهو دائرة معارف لآراء أرسطو فبني أساساً على تعاليم ابن رشد . وبعد ذلك بقليل ردد سام توف بن يوسف ابن فلاقويرا أيضاً آراء ابن رشد في مقالاته . وبعد ذلك أيضاً ، ولكن في القرن الثالث عشر بالذات ، جمع غِرسون بن شلومو كتابه « باب السماء » الذي يظهر فيه نفس الأثر .

وفي حوالي عام ١٢٥٧ نلقى سليمان بن يوسف بن أيوب ، وهو أحد الذين نزحوا عن غرناطة إلى بزيير Bèziers ، يترجم نص شرح ابن رشد لكتاب « السماء والعالم ». وفي القسم الأخير من هذا القرن بدأت الترجمات الكاملة تحلّ محل المختصرات وكتب المقتطفات المجموعة . وفي عام ١٢٨٤ ترجم زراخيا ابن اسحق البرشلوني شروحات ابن رشد على الطبيعيات والميتافيزيقا والسماء والعالم . ولقد لفت رينان النظر إلى أن نفس الكتب قد ترجمت مراراً وتكراراً ، وكان المترجمون أحياناً معاصرين تقريباً لبعضهم بعضاً ، وكانوا يعيشون في نفس الناحية . والظاهر أن هذه الترجمات لم تأخذ طريقها إلى الانتشار بسرعة ، كما أن مهمة المترجم لم تكن تحظَ — كما يبدو — بأي تقدير عظيم ، بل إنها كانت تعتبر مجرد عمل آلي ، وإن القائم به كان يعتبر غير مؤهل بأية مؤهلات أدبية .

وفي أوائل القرن الرابع عشر ترجم قالونيموس بن قالونيموس ابن فير شروحات ابن رشد على « الجدل » و « السفسطة » و « البرهان » (وانتهى من

ذلك عام ١٣١٤) ؛ ثم ترجم بعد ذلك شروحه على « الطبيعة » و « الميتافيزيقا و « السماء والعالم » و « الكون والفساد » و « الآثار العلوية » (متماً ذلك سنة ١٣١٧) ؛ ثم أتبع عمله هذا بترجمة « تهافت التهافت » . وكان قالونيموس ابن داود بن تادروس في هذه الفترة بالذات قد أعدّ ترجمة عبريةلهذا الكتاب الأخير . وحوالي سنة ١٣٢١ كان الحاخام صموئيل بن يهودا بن ميشولام يعد في مرسيليا ترجمات عبرية لشروحات ابن رشد على كتاب « الأخلاق الى نيقو ماخوس » وكتاب « النواميس والجمهورية » لأفلاطون الذي كان يعتبره الكتاب العرب جزءاً من قانون أرسطو . ومن المهم حقاً أن نلاحظ هنا أن جودا ابن موسى بن دانيال الرومي كان يعد في نفس الوقت تقريباً ترجمة عبرية لكتاب « جوهر الفلك » عن ترجمة لاتينية مأخوذة بدورها عن العربية . وهكذا فقد كانت الترجمات العبرية واللاتينية تم في نفس الوقت ، ولكنها كانت مستقلة تماماً بعضها عن بعض . ولم تبدأ الواحدة منهما بالتأثير في الأخرى الا في القرن الرابع عشر . ولقد ترجم في خلال هذه المرحلة المتأخرة كثير من الكتب الفلسفية العربية إلى اللاتينية عن طريق العبرية ؛ وكان هذا هو السبب في الكثرة الملحوظة مما ترجم لابن رشد ، وهو نتيجة شغف اليهود بكتبه . أما الترجمات اللاتينية الأولى من العربية فقد كانت تميل إلى الاهتمام بابن سينا .

وفي خلال القرن الرابع عشر بدأ شراح ابن رشد بالظهور . وكان أهـم هؤلاء ليفي بن غرسون البانولي الذي كتب شرحاً لفكرة « الاتصال » أو إتحاد النفس بالعقل الفعّال عند ابن رشد ؛ كما شرح أيضاً كتاب « جوهر العالم » لابن رشد أيضاً.وتعاليم ليفي هذا تردد ما جاء في الأرسطوطاليسية العربية بحرية وصراحة أكثر بكثير مما كان عند ابن ميمون : فهو يسلّم بقدم العالم ، ويصف المادة الأولى للأشياء بأنها جوهر لا صورة له ، ولا يعني الخلق أكثر من مجرد فرض الصورة على هذه المادة التي لا صورة لها .

وكان موسى النربوني معاصراً لليفي ، وقد وضع بين عامي ١٣٤٠و ١٣٥٠ شروحات على نفس كتب ابن رشد التي سبق أن تناولها ليفي بالشرح ؛ كما

كتب شروحاً أخرى أيضاً على كتب ابن رشد التي تبحث في العلوم الطبيعية .

وهكذا نرى أن القرن الرابع عشر شهد العصر الذهبي للإسكلائية اليهودية. أما القرن الذي تلاه فقد فتح عينيه على اضمحلالها . وظل ابن رشد يُدرس كما ظلت الشروح تترى . وحوالي عام ١٤٥٥ كتب يوسف بن سام طوب ، من سيغوفيا Segovia ، شرحاً على كتاب أرسطو « الأخلاق » ألحقه بسائر شروحات ابن رشد الذي لم يكتب أي شرح لهذا الجزء من فلسفة أرسطو. أما الياس دل مديغو ، الذي كان يعلّم في بدوا قرب نهاية القرن الخامس عشر ، فيعتبره رينان آخر رشدي يهودي عظيم . ولقد كتب هذا شرحاً على « جوهر الفلك » في سنة ١٤٨٥ ؛ كما نشر بعض التعليقات على ابن رشد أيضاً .

ويجيء القرن السادس عشر ليشهد الاضمحلال النهائي للرشدية اليهودية . وفي عام ١٥٦٠ ظهر في ريفادي ترينتو Riva di Trento مختصر لمنطق ابن رشد . ولقد ظلّ هذا المختصر متناً تتداوله أيدي اليهود مدة طويلة . أما خارج حدود المنطق فكان ابن رشد قد بدأ يتردّى في مهوى السمعة السيئة : فالحاخام موسى ألموسنينو (المتوفي حوالي عام ١٥٣٨) كان يستخدم تعاليم الغزالي في الرد على الفلاسفة ليعارض بها ابن رشد . وقد كثرت الدلائل على الاهتمام بأفلاطون عند الذين كانوا يزدرون أرسطو باعتباره من مخلفات العصور المظلمة . أما الفلاسفة اليهود المتأخرون ، كاسبينوزا Spinoza ، فلم يكن لهم أية صلة بتراث العصور الوسطى الذي انقطع حبل اتصاله قرب نهاية القرن السادس عشر ؛ إذ إن أثر الفكر غير اليهودي الذي جاء بعد النهضة الأوروبية يطغى على الآثار اليهودية المتأخرة .

الفصل الحادي عشر

أثر الفلاسفة العرب في الاسكلائية اللاتينية

لقد تتبعنا حتى الآن الطريق التي سلكتها الفلسفة الهللينية من الإغريق إلى السوريين ، ومن السوريين إلى المسلمين الناطقين بالعربية ؛ ثم رأينا كيف حملها المسلمون من آسيا إلى أقصى المغرب . وعلينا الآن أن نرى كيف وصلت هذه الفلسفة من الشعب الناطق بالعربية إلى اللاتينية . كان أول اتصال للاتين بفلسفة المسلمين — كما يمكن أن يتبادر إلى الذهن — في أسبانيا . وكان بالإمكان في ذلك الحين — أي في العصور الوسطى — وصف الأجزاء الغربية من أوروبا بحق بأنها « لاتينية » ، إذ إن اللغة اللاتينية لم تكن تستعمل في الطقوس الكنسية فقط ، وإنما كانت أداة العلم ووسيلة التخاطب بين المثقفين أيضاً . وهذا لا يعني أن اللهجات التي كانت سائدة في البلاد الغربية كانت ذات أصل لاتيني ، كما أن ذلك لا يعني مطلقاً وجود « عرق لاتيني » ؛ وإنما هذا يشير إلى جماعة ثقافية فقط . ونحن في استخدامنا اصطلاح لاتيني Latin »

إنما نشير به فقط إلى الذين اشتركوا في مدنية واحدة يمكن أن توصف بحق بأنها ذات أصل لاتيني . وكانت هذه الثقافة اللاتينية في أسبانيا على اتصال بثقافة المسلمين العربية . ويرتبط انتقال هذه المادة العربية إلى اللاتينية بنوع خاص بريمون Raymund الذي تولى منصب رئاسة أساقفة طليطلة من عامي

١١٣٠ و ١١٥٠ ميلادية. وكانت طليطلة قد أصبحت جزءاً من مملكة قشتالة منذ عام ١٠٨٥ ، أي في عهد الفوضى الذي سبق غزو الموحدين بالضبط ، إذ كان الفونسو السادس قد استولى عليها وجعلها عاصمة ملكه ، فأصبح رئيس أساقفة طليطلة بالتالي رئيساً لاساقفة أسبانيا كلها . وحين تم الاستيلاء على المدينة صار الاتفاق إلى أن لكل مواطن الحرية في اتباع دينه ، إلا أن المسيحيين استولوا بالقوة ، بعد سقوط المدينة بسنة ، على الكنيسة الكبرى التي كانت قد تحولت قبل ٣٧٠ عاماً إلى مسجد جامع ، وأعادوها إلى المسيحية . ولقد عاش المسلمون جنباً إلى جنب مع المسيحيين في طليطلة . وكان وجودهم في نفس المدينة التي يوجد فيها الملك والبلاط الملكي ورئيس أساقفة البلاد سبباً في خلق تأثير بالغ في نفوس جيرانهم الذين بدأوا يهتمون بحياة الإسلام العقلية خلال السنين اللاحقة . ورغب رئيس الأساقفة ريمون في جعل الفلسفة في متناول أيدي المسيحيين . ولا بد لنا أن نذكر في هذا المجال أن الموحدين كانوا قد استقروا في ذلك الحين في أسبانيا ، وأن تعصّبهم الديني كان السبب الذي حمل العديد من اليهود والمسيحيين على اللجوء إلى البلاد المجاورة .

أسس ريمون مجمعاً للمترجمين في طليطلة عهد برئاسته إلى رئيس الشمامسة دومنيك غونديسالفي Dominic Gondisalvi ، وأسند إليه مهمة إعداد ترجمات لاتينية لأهم الكتب العربية في الفلسفة والعلوم . وهكذا ظهر الكثير من الترجمات للنسخ العربية من كتب أرسطو وللشروح والمختصرات التي كان الفارابي وابن سينا قد وضعاها . وكانت الطريقة المتّبعة في هذا المجمع ، بل والطريقة التي كانت شائعة في العصور الوسطى ، هي الاستفادة من خدمات المترجم الذي كان يضع الكلمة اللاتينية فوق الكلمات العربية التي في الأصل . وأخيرا يراجع كبير التراجمة النص اللاتيني الذي كان يحمل اسم مراجعه . وكانت هذه الطريقة آلية للغاية ، وعلى هذا فقد كان المترجم يُعتبر أنه ضئيل الأهمية . ويبدو أن إعداد ترجمة ما كان يتم بنفس الطريقة

التي يتم بها نسخ النصوص ، ولهذا لم تكن تعتبر أنها عمل عقلي أكثر من النسخ. وكانت مهمة المراجع هي التأكد ما إذا كانت الجمل صحيحة من الناحية النحوية . ولقد ظل تركيب الجمل والكلمات يتم على النمط العربي ، ولذلك كان فهم الطالب اللاتيني للنص في الغالب صعباً للغاية . وكان كلما استغلق النص تم النقل حرفياً إلى اللاتينية من العربية . وكان من بين المترجمين الموظفين في هذا المجمع بعض اليهود بالتأكيد ، إذ إن من المعروف أن أحد هؤلاء كان يحمل اسم يحيى الإشبيلي . أما بالنسبة لانتشار هذه الترجمات فمعلوماتنا ضئيلة في هذا المجال ؛ ولكن من المؤكد أنه بعد مضي حوالي ثلاثين عاماً كان نص الأورغانون المنطقي لأرسطو قيد الاستعمال في باريس . ولا بد أن يكون من المستحيل إنجاز هذا لو انحصر الأمر فيما ترجمه إلى االلاتينية بويثيوس Boethius ويوحنا سكوتس John Scotus ، والمقتطفات من أفلاطون التي أوردها القديس أوغسطين . وكانت هذه المادة التي وصلت إلى أيدي الغرب أساس الإسكلائية ، وقد تطورت إلى أبعد الحدود التي يمكن أن تتطور إليها. ولقد نقل بويثيوس إلى اللاتينية كتاب ايساغوجي لفرفريوس ، وكذلك المقولات والعبارة لأرسطو ؛ في حين نقل يوحنا سكوتس الكتب المنسوبة إلى ديونيسيوس . ولقد تم التطور اللاحق للإسكلائية اللاتينية على ثلاث مراحل: أولاها التعرف إلى باقي نصوص أرسطو ، وكذلك جميع الآثار العلمية التي يتكون منها القانون المنطقي ، وذلك بترجمتها عن العربية . وتلت هذه المرحلة مرحلة الترجمة عن الإغريقية بعد سقوط القسطنطينية عام ١٢٠٤[١] . أما المرحلة الثالثة فكانت التعرف إلى الشراح العرب .

وكان أول كاتب إسكلائي لاتيني أظهر معرفة تامة بالأورغانون المنطقي الكامل هو يوحنا ــ وهو أحد أبناء سالزبوري ــ (توفي عام ١١٨٢م) ، وكان

---

(١) سقوط القسطنطينية هذا الذي يتحدث عنه المؤلف هو غير الذي تم على يد السلطان محمد الفاتح ؛ إذ إن هذا السقوط قد تم بتسليم أليكسوس ووالده أنجلوس المدينة إلى اللاتين الذين استمروا فيها ٥٦ عاماً ، وذلك نتيجة حصاري ١٢٠٣ و١٢٠٤ . (المترجم)

محاضراً في باريس . ولكن يبدو أن آثار أرسطو الميتافيزيقية والنفسية لم تكن قيد التداول آنذاك .

أصبحت باريس في ذلك الحين مركز الفلسفة الإسكلائية التي بدأت آنذاك تسيطر على اللاهوت . ولقد حدث هذا – دون أدنى تأثر بالمناهج العربية – في آثار بطرس لومبارد (المتوفى سنة ١١٦٠م) ، صاحب كتاب « الجمل Sentences » ، وهو موسوعة في الجدل الذي كان قائماً في ذلك العصر ، ولكنه كان في الواقع مجرّد تجميع لمختلف الحجج . وظلّ هذا الكتاب شائعاً تتداوله الأيدي حتى القرن السابع عشر . أما المناهج والصور المستعملة في كتاب الجمل فيظهر فيها أثر أبيلارد Abelard ، وأكثر منه أثر ديكرتال الغراطياني Decretals of Gratian . ومن المهم أن نذكر في هذا المجال أن بطرس لومبارد كان قد استحوذ على نسخة حديثة الترجمة لكتابات القديس يوحنا الدمشقي واستفاد مما جاء فيها .

وتقوم ، في أوائل القرن الثالث عشر ، مجادلات مختلفة في باريس حول موضوعات شبيهة جداً بتلك التي كانت سبب الجدال بين الفلاسفة العرب . ولكن هذه الموضوعات كانت في الحقيقة مستقاة من أصول مستقلة تمـــام الاستقلال . وليس من شيء يبدو أكثر تذكيراً بالتأثير العربي من مناقشة الوحدة الجوهرية للنفوس التي تبدو أنها صدىً لتعاليم ابن رشد . إلا أن هذا المذهب كان قد تطوّر تطوراً مستقلاً في الكنيسة السلتيه [1] Celtic Chruch ، وشاع كثيراً في ايرلندا ، وذلك بمعزل عن مادة الأفلاطونية المحدثة ، غير أن هذا المذهب ليس مغايراً لتعاليم ابن رشد (راجع رينان : ابن رشد ص ١٣٢ – ١٣٣).وعلى هذا فإننا نجد راترامنّس الكوربي Ratramnus of Corbey في القرن التاسع يكتب راداً على رجل يقال له مكاريوس داحضاً له آراء مشابهة

---

(١) نسبة إلى السلت ، أو الكلت *Celts* ، الذين ينسب إليهم سكان الجبال في ايرلندا واسكتلندا وويلز وشمال فرنسا . (المترجم)

هذه . وليس بالإمكان إدعاء وجود مؤثرات عربية في ذلك الحين ، إذ إن ابن رشد لم يكن قد ولد بعد . كما أننا عن سيمون التورناني Simon of Tournay الذي كان استاذاً للاهوت في باريس حوالي عام ١٢٠٠م إنه « في حين الذي كان يتّبع فيه أرسطو إتباعاً شديداً ، اتهمه بعض الكتاب المحدثين بالإلحاد » . (راجع : Henry of Grand : Lib. de Script. Eccles. C 24) . في (Fabrisius Bibliotheca. 2, p. 121). ولكن هذا لايعني أكثر من كونه قد تطرّف في تطبيق الطريقة الجدلية في اللاهوت .

والأكثر من هذا أهمية ما يتعلق بالمراسيم التي صدرت في أحد المجامع المقدسة التي عقدت في باريس عام ١٢٠٩ ، والتي حظيت بموافقة القاصد الرسولي في عام ١٢١٥ . ولقد اتخذت هذه القوانين نتيجة الدعوة إلى وحدة الوجود التي قام بها داود الديناني David of Dinant وأماالريك البناوي Amalric of Bena اللذين أحييا ما جاء في « تلميحات Periphysis » يوحنا سكوتس من قول بوحدة الوجود . ولقد ذكرت أوامر المنع الصادرة بحقهما بعض فقرات من عبارات سكوتس . ولقد أدان البابا هونوريوس الثالث Honourius III في عام ١٢٢٥ « التلميحات » أيضاً . ورغم أن مراسيم ١٢٠٩ منعت أيضاً تداول فلسفة أرسطو الطبيعية والشروح ، إلا أن أوامر القاصد الرسولي التي صدر عام ١٢١٥ سمحت بتداول الكتب المنطقية القديمة والترجمات الجديدة . وربما عنت « الترجمات الجديدة » الترجمات « الجديدة » التي كانت تتم من العربية مقابل الترجمات « القديمة » التي قام بها بويثيوس ؛ هذا رغم أن من الممكن وجود بعض الترجمات المباشرة عن الإغريقية التي كانت تعرف باسم « الترجمات الجديدة » أيضاً . كما منعت أوامر القاصد الرسولي أيضاً قراءة الكتب التي تبحث في الميتافيزيقيا والفلسفة الطبيعية وغيرهما من المواد التي أصبحت في متناول الايدي نتيجة الترجمات عن العربية .

وجاء عام ١٢١٥ بفردريك الثاني أمبراطوراً . وفي عام ١٢٣١ أخذ هذا

بإعادة تنظيم مملكة صقلية . وكان فردريك في صقلية ، وفي حروبه الصليبية في الشرق ، على اتصال وثيق بالمسلمين وإعجاب كبير جداً بهم . فاتخذ اللباس الشرقي وكثيراً من العادات والتقاليد العربية . إلا أن الأهم من هذا كله كان إعجابه الشديد بالفلاسفة العرب الذي كان بإمكانه قراءة كتبهم الأصلية ، إذ كان على معرفة تامة بالألمانية والفرنسية واللاتينية والإغريقية والعربية . ويبرزه المؤرخون المعاصرون له على أنه كان مفكراً حراً يعتبر أن الأديان جميعاً لا تساوي شيئاً . ولقد نسبوا إليه قوله إن العالم عانى كثيراً من أدعياء ثلاثة هم موسى وعيسى ومحمد . ورأي فردريك هذا قد عبّر عنه البابا غريغوريوس التاسع في كلمات مبهمة في رسالته الدورية « الملائمة للمبادىء طراً ، والأخلد من الأرض » (راجع المخطوطة ٢٨ — ٧٩) ، وفيها يقارن فريدريك بالوحش في سفر رؤيا يوحنا ١٣ . وكان جواب فريدريك على ذلك تشبيهه البابا بالوحش الذي جاء وصفه في الجزء السادس من السفر المذكور « التنين العظيم الذي أخضع العالم بأسره لمشيئته » ؛ ثم عبّر عن موقفه التقليدي من موسى وعيسى ومحمد بوضوح تام . ومن المحتمل جداً — كما يفترض رينان (ابن رشد ، ص ٢٩٣) — أن الآراء التي تعزى إلى فريدريك مبنية في أساسها على عطفه الظاهر على الفلاسفة العرب الذين كانوا يعتبرون جميع الأديان على حد سواء مناسبة للعامة الذين ليس لهم نصيب في الفلسفة ، وكانوا يوضحون ملاحظاتهم عادة بإيرادهم « القوانين الثلاثة » التي كانت معروفة جيداً منهم . وفي عام ١٢٢٤ أسس فريدريك جامعة في نابل وجعل منها أكاديمية لإدخال العلوم العربية إلى العالم الغربي ، وكانت ترجماتها تنقل مباشرة من العربية إلى اللاتينية والعبرية . ولقد زار ميخائيل سكوت مدينة طليطلة — بتشجيع من فريدريك — في عام ١٢١٧ ليترجم شروح ابن رشد على كتاب « الأرض والسماء » لأرسطو بالإضافة إلى ترجمته الجزء الأول من كتاب « النفس » . ويبدو من المحتمل أيضاً أن هذا هو الذي ترجم الشروح على « الآثار العلوية » و « القوى الطبيعية » و « جوهر الفلك » و « الطبيعيات »

و « الكون والفساد » . أما شروح ابن سينا فقد كانت متداولة قبل ذلك التاريخ ، ولهذا نجد من المحتمل جداً أن تكون هذه « الشروح » هي التي أشارت إليها مراسيم باريس عام ١٢٠٩ ، ولكننا لا نعلم من كان المسؤول عن ترجمتها إلى اللاتينية ؛ إلا أن من المؤكد تقريباً أنها خرجت من مجمع طليطلة . وكان إدخال آثار ابن رشد — وهو الذي لم يكن يتمتع بالسمعة الطيبة بين المسلمين — دليلاً على عظم أثر اليهود في صقلية وفي مدرسة نابل الجديدة . ونحن نعلم أن يهودياً يسمى اندراوس ساعد ميخائيل سكوت في عمله .

وكان ثمة مترجم آخر في تلك الفترة ، هو الألماني هيرمان ، كان يعيش في طليطلة حوالي عام ١٢٥٦ ، أي بعد وفاة فريدريك . ولقد ترجم مختصر الخطابة الذي صنعه الفارابي ، كما ترجم مختصر ابن رشد للشعر ، وآثار أخرى أقل شهرة لأرسطو . ووصف روجر بيكون ترجمات هيرمان بأنها بربرية يصعب فهمها جداً ، إذ إنه نقل الأسماء حرفياً ، حتى التنوين ، في ابن رشد وأبي نصر وغيرهما .

وما أن جاء منتصف القرن الثالث عشر حتى كانت جميع آثار ابن رشد الفلسفية تقريباً قد ترجمت إلى اللاتينية ، باستثناء شرحه على الأورغانون الذي جاء ذلك بفترة وجيزة ، ، وتهافت التهافت الذي لم ينقل إلى اللاتينية حتى اضطلع بترجمته كالونيموس اليهودي في عام ١٣٢٨ . ولقد ترجمت أيضا بعض آثاره الطبية في القرن الثالث عشر ، ومنها « الكليات » وكتاب « التركيب » كما ترجم قسم آخر عن العبرية إلى اللاتينية في مطلع القرن التالي .

وأول دليل على الذيوع العظيم الذي لاقته أفكار ابن رشد يرتبط بوليم الأفرني William of Auvergne الذي كان مطراناً لباريس . ولكن يظهر في هذه الأفكار المنقولة قدر عظيم من عدم الدقة في التفاصيل . ولقد نشر ويليام في عام ١٢٤٠ نقداً لبعض الآراء التي قال إنها مأخوذة عن الفلاسفة العرب ، معبرا أثناء ذلك عن عدم موافقته على مذهب العقل الأول

الذي هو فيض من الله على أنه واسطة في الخلق . ورغم أن هذا المذهب مشترك بين الفلاسفة جميعاً ، إلا أنه نسبه إلى الغزالي بصورة خاصة . كما عارض أيضاً القول بقدم العالم ، وأصاب بنسبته هذا الرأي إلى أرسطو وابن سينا . ولكنه أشاد بابن رشد باعتباره مدافعاً حقيقياً عن الحقيقة . ثم ندد بعد ذلك بمذهب وحدة العقول الذي كان مخطئاً كل الخطأ بنسبته إلى أرسطو ، مشيراً إلى أن الفارابي يثبت هذه الهرطقة . وكان خلال ذلك كله يقتبس من ابن رشد معتبراً إياه المعلم الأكثر صواباً ، والذي يميل إلى تصحيح هذه الآراء . إلا أن وصفه لمذهب وحدة العقول يبيّن لنا الملامح المميزة لفلسفة ابن رشد . والحجج التي يستخدمها وليم للرد على هذا المذهب الأخير هي بمجملها نفس الحجج تقريباً التي استخدمها بعد ذلك ألبرتو الكبير والقديس توما ، ومجملها أن هذا المذهب يقوض حقيقة الشخصية الفردية ، كما أنه لا يتفق مع ما يلاحظ من حقيقة اختلاف العقول باختلاف الأشخاص . ولقد ادّعى وليم اقتباس أفكار ابن باجة في شرحه لكتاب « الطبيعيات » لأرسطو ، ولكن الواقع أن ابن باجة لم يكتب أي شرح لهذا الكتاب . أما جوهر الاقتباس فكان متفقاً مع تعاليم ابن رشد . وكانت مجمل آثار أرسطو والشراح العرب – باستثناء معالجتهم للمنطق – تقابل بنظرات الريبة والشك عموماً في ذلك الحين . ولقد استثني من بين هؤلاء جميعاً ابن رشد الذي يعتبر ذا رأي مستقيم تماماً . وهذا القلب الغريب للحقائق لا يمكن أن يكون إلا بسبب التأثير اليهودي ، إذ إن اليهود كانوا في في ذلك الحين أتباعاً مخلصين لابن رشد

وحين تبدأ جماعة الأخوة Friars تأخذ مكانها في عمل الجامعات نلاحظ اختلافين مؤثرين هما : (١) أن الأخوة قطعوا كل صلة لهم بالسياسة الوجلة القائمة على المحافظة ، وبدأوا يستفيدون من جميع آثار أرسطوطاليس والشراح العرب بمنتهى الحرية ، كما بذلوا الجهود أيضاً للحصول على ترجمات أكثر جدّة ودقة لنص أرسطو تؤخذ مباشرة عن الأصل الإغريقي . ولقد أصبحت الجامعات تحت هذه القيادة أكثر جراءة وأقرب إلى الطريقة الحديثة في أعمالها

العلمية ، رغم وجود دلائل المعارضة القوية لها في بعض الإنحاء . (٢) وكانت النتيجة الطبيعية لهذا حدوث تقدير أقرب إلى الصحة لمختلف ميول الشراح .

وكان إمام هذه الدراسات الجديدة اسكندر هال Hales الفرنسيسكاني (المتوفى سنة ١٢٤٥) والذي كان أول من استخدم نصوص أرسطو بحرية تامة خارج حدود الأورغانون المنطقي . وكتابه « الخلاصة Summa » — الذي مات ولم يكمله ، فأتمه من بعده وليم الملتوني — مبني على كتاب الجمل لبطرس لومبارد ، كما أنه بمثابة شرح له . وبطرس لومبارد على كل حال لم يقتبس شيئاً من أرسطو على الإطلاق ، أما اسكندر هال فقد استخدم آثار أرسطو الميتافيزيقية والعلمية كما استعمل كتبه المنطقية تماماً . ومنذ ذلك الحين بدأ الفرنسيسكان بالاستعانة بشرح الشراح العرب .

أما الدراسة الأكثر دقة لأرسطو في اسكلائية العصور الوسطى فتبدأ مع ألبرتو الكبير (١٢٠٦ — ١٢٨٠) الذي كان من الأخوة الدومينيكان ؛ وهو أول من أدرك أهمية النسخ الدقيقة المحققة للنص ، وبهذا أدخل الطريقة العلمية الدقيقة . درس ألبرتو في جامعة بدوا المتفرعة من جامعة بولونا [١] Bologna ، ولكنه أصبح دومينيكياً في عـــام ١٢٢٣ . ولقد اتبع طريقتـــه وطوّرهـــا تلميذه القديس توما الأكويني (المتوفى سنة ١٢٧٤) ، والذي نظم طريقته على غرار الخطوط العامة التي يتضمنها شرح ألبرتو الكبير لكتاب أرسطو « السياسة » . وهذه الخطوط أصبحت فيما بعد طريقة يحتذيها الكتاب اللاتين الإسكلائيون . وبذل القديس توما قصارى جهده للحصول على ترجمات جديدة منقولة مباشرة عن النسخ الإغريقية التي كانت تتداولها أيدي الباحثين في ذلك الحين ، حتى وفق الى تكليف وليم المورببكي William of Morbeka بالاضطلاع بهذا النقل المباشر عن الإغريقية . أما التغيير المباشر الذي

(١) بولونا : مدينة في شمال إيطاليا ، تقع بين نهري رينو وسافينا عند جبل الأبنين ، تبعد مسافة ٢١٤ كلم إلى الشمال الشرقي من ميلانو . يبلغ تعداد سكانها اليوم حوالي ٤٧٥ ألفاً .(المترجم)

حدث مذ أن كان ألبرتو يلقي محاضراته فقد كان تحوّل القديس توما عن ابن سينا ، الذي كان الشارح المعول عليه بصورة رئيسية عند ألبرتو ، إلى ابن رشد الذي استخدم شرحه بمطلق الحرية ؛ هذا رغم أن القديس توما كان على علم تام بالآراء التي ينفرد بها هذا الفيلسوف الأخير ؛ ولذلك فقد حصّن نفسه تماماً منها .

وكثيراً ما كان القديس توما يدخل في جدل مع الشراح العرب ، فكان يهاجم بنوع خاص الآراء القائلة :

(١) بأنه كان يوجد مادة أولى غير محددة دخلتها الصورة عند الخلق .
(راجع : Summa, la quaes. 66, art. 2)

(٢) وأنه كان ثمة سلسلة متعاقبة من الفيوضات ، إذ كان هذا الرأي قد اتخذ في ذلك الحين طابع التنجيم .

(٣) وأن العقل الفعال كان الواسطة في الخلق . (راجع :
Summa 1,45,5; 47,1; 90,1)

(٤) وأن الخلق من العدم مستحيل .

(٥) وأنه لا توجد عناية خاصة تضبط هذا العالم وتسيّره .

(٦) أما أكثر ما هاجم القديس توما فكان مذهب وحدة العقول ، وهو مذهب قال إنه ليس موجوداً عند أرسطو أو الإسكندر الأفروديسي أو ابن سينا أو الغزالي ، ولكنه إحدى النظريات التأملية التي جاء بها ابن رشد وحده ، ولو على الأقل في الشكل الذي كان شائعاً فيه آنذاك ، وهو مذهب نفس الطبيعة الكلية Pampsychism .

وهذه الإعتراضات جميعاً هي نفس الإعتراضات التي كان قد أوردها الإسكلائيون المسلمون من أهل السنة تقريباً ؛ ولقد استُخدم الغزالي دون شك لنقضها جميعاً . ويرى القديس توما أن مذهب الطبيعة الكلية يهدم الشخصية

الإنسانية والشخصية المستقلّة ego للذاتالتي يشهد شعورنا على وجودها . فالله خلق النفس لكل طفل حين ولادته ؛ وليس هذا عن طريق الفيض ، بل إنه خلقها لتكون له شخصية مستقلة ومميزة . ونتيجة لهذا فهو ينكر وجود « الإتصال » أو الإتحاد النهائي الذي يعني عودة النفس إلى منبعها .

ومن الجدير ذكره أن القديس توما تلقى علومه قبل دخوله سلك الرهبنة الدومينيكية في جامعة نابل التي كان قد أسسها فريدريك الثاني ، والتي كانت مركزاً للإهتمام بالفلاسفة العرب ؛ وربما كان هذا هو السبب الذي حدا به إلى الاهتمام بتعاليمهم إلى الحد الذي حمله على تقديرها تقديراً دقيقاً جداً . وليس من شك في أن القديس توما الأكويني يجب أن يعتبر أمير الإسكلائيين اللاتين ، إذ إنه أول من اتّجه بحرية إلى الميتافيزيقيا وعلم النفس ووفق بينهما وبين اللاهوت . والتحليلات النفسية التي وردت في فصل Secunda Secundae من كتابه Summa هي من أفضل نتاج الإسكلائيين اللاتين. كما أنه كان أول من قدّر صعوبات الترجمة ، وأصرّ على أن الترجمة الدقيقة أساسية لفهم أرسطو . وكان العلماء في العصور الوسطى يقلّلون في معظم الأحيان من مهمة المترجم المأجور ، كما أنهم لم يروا سبباً يدعوهم لدراسة النص الأصلي ؛ وهذا رأي شاركهم فيه الفلاسفة العرب . ونذكر عرضاً في هذا المجال أن القديس توما كان أول من استخدم شروحات جميع الشراح العرب بحرّية تامة ، وأبدى فهمه التام لجميع عيوبهم . وليس من شك أنه اعتبر ابن رشد خير من عرض نصوص أرسطو وشرحها ، وسيد المنطق الذي لا يُبارى ، ولكنه كان يراه كافراً في مجال الميتافيزيقيا وعلم النفس .

وحوالي عام ١٢٥٦ كانت تعاليم ابن رشد المتعلقة بوحدة العقول قد انتشرت في باريس إلى الحد الذي دفعت فيه ألبرتو لأن يكتب كتابه« في وحدة العقول ضد الرشديين » ؛ ثم ضمّن كتابه« الخلاصة Summa »فيما بعد هذا الكتاب . وفي عام ١٢٦٩ بدأ التنديد ببعض آراء معيّنة لابن رشد ، وكانت

كتبه في ذلك الحين معروفة تماماً لدرجة أنه كان في باريس جماعة بارزة اعتنقت آراءه ؛ وهذه يمكن وصفها بأنها نصف يهودية . ولقد نشر كل من ألبرتو والقديس توما في ذلك الحين كتباً ضد مذهب وحدة العقول .

وجرت مهاجمة بعض كتب ابن رشد في باريس مرة أخرى في عام ١٢٧٧ ، وكان معظم هذا الهجوم من قبل الفرنسيسكان الذين كانوا في أول أمرهم — كما يذكر بيكون (Opos. Tert. 2.3) — يميلون ميلاً شديداً إلى ابن رشد في كل من باريس وانكلترا . وقد ظل الحال يجري على هذا المنوال حتى اتخذ الاستاذ دانز سكوتس Dans Scotus الفرنسيسكاني (المتوفى سنة ١٣٠٨) موقفه المضاد تماماً للرشدية . وفي القرن الرابع عشر ، حين كانت الرشدية ميتة في الواقع في باريس ، كانت لا تزال تحافظ على مكانتها بين الفرنسيسكان في « الأمة » الإنكليزية .

أما الدومينيكان فقد كانوا أقل ميلاً إلى الكتاب العرب ، ولو بعد زمن ألبرتو على الأقل ؛ إذ أبدوا احتراساً أكبر في تقدير أعمالهم . وسبب هذا دون شك أنه كانت لهم دار للدراسات العربية في أسبانيا ، وكانوا مشغولين فعلاً بالجدل مع المسلمين . وقد جرت العادة أن يميز بين ابن رشد الشارح الذي عومل بأسمى آيات الاحترام كشارح وعارض لنصوص أرسطو ، وابن رشد الفيلسوف الذي كانوا يعتبرونه ملحداً . ويبدو أنه كان ثمة سياسة متعمدة للوصول إلى أرسطو بتضحية الشراح العرب . ويبرز مميزات عمل الدومينيكان هذا كتاب « الطعنة النجلاء ضد المغاربة واليهود Pugio Fideiadversum Mausos et Judaeos » الذي ألفه ريمون مارتيني الذي عاش في أراغون وبروفنس ، والذي كان على علم بالعبرية ، كما كان بإمكانه استعمال الترجمات العبرية المأخوذة عن الفلاسفة العرب بحرية . أما حججه فمأخوذة في معظمها من كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي . ومن الغريب أن نلاحظ أنه — وهو في حمى قلقه للدفاع عن أرسطو — يتهم ابن رشد باستعارة مذهب وحدة

العقول عن أفلاطون . وفي هذه الدعوى بعض الصدق إلى حد ما ، إذ إن مذهب ابن رشد كان مستمداً من منابع أفلاطونية محدثة . ولقد أقتبس ريمون أيضاً بعضاً من تعاليم ابن رشد الطبية في وقت سبق فيه أياً من النسخ اللاتينية التي عنيت بذلك ؛ وهنا تظهر كذلك معرفته بالترجمات العبرية .

أما يوحنا بيكونثروب John Baconthrop (المتوفى عام ١٣٤٦)، وكان الرئيس الإقليمي للكرمليين الإنكليز و «أستاذ»السلك الكرملي ، فيميل إلى تبرير الاتجاهات الإلحادية في تعاليم ابن رشد ، وهذا ما دفع معاصريه إلى تسميته « أمير الرشديين » ، وهو لقب يقصد به المدح كما هو ظاهر .

أما الأخ جيلز الرومي Giles of Rome الأوغسطيني في كتابه « أغلاط الفلاسفة Erroribus Philosophorum » فكان خصماً لتعاليم ابن رشد ؛ وقد هاجم بنوع خاص مذهب وحدة النفوس ومذهب الاتصال . ولكن بولس البندقي Paul of Venice (المتوفى سنة ١٤٢٩) ؛ وهو من نفس السلك الرهباني ، فقد أظهر عطفه على الرشدية في كتابه « الموجز ».

وإذا كان القرن الثالث عشر قد عوّل بصورة رئيسية على ابن سينا كشارح لأرسطو ، فقد كان الميل العام في القرن الرابع عشر يتجه إلى ابن رشد الذي كان يعتبر — حتى من قبل الذين عارضوا تعاليمه — إمام شرّاح نصوص أرسطو .

وكان من الممكن أن نتوقع من جامعة مونبلييه — باعتبارها مركزاً للدراسات الطبية — أن تستخدم الكتب العربية . ورغم أن المؤسسين التقليديين لهذه الجامعة كانوا من الأطباء العرب المطرودين من أسبانيا ، إلا أنه حين أعيد إنشاؤها كمعهد كنسي بارز في القرن الثالث عشر أصبحت موئلاً للدراسات الطبية الإغريقية المبنية على تعاليم جالينوس وأبقراط . ولكن من المحتمل أن تكون المتون المستعملة سابقاً مترجمة عن العربية. ولقد ظلت هذه الجامعة وفيّة للطابع اليوناني الخالص . وكان الميل في مونبلييه يتّجه دائماً إلى اعتبار استعمال

العرب للتمائم والتنجيم في الطب على أنه ضرب من الإلحاد . ولم تستعمل آثار الكتاب العرب الطبية قبل مطلع القرن الرابع عشر أبداً ؛ ومع هذا فقد ظلت هذه الآثار ذات مكانة ثانوية . وفي عام ١٣٠٤ ترجم كتاب « قانون الأدوية المسهّلة » لابن رشد عن العبرية . وفي عام ١٣٤٠ نجد المنهج الرسمي الموضوع للمرشحين للشهادات الطبية يشمل القسمين الأول والرابع من كتاب « القانون» لابن سينا . ومنذ ذلك الحين بدأت المحاضرات تتضمن دراسات عن الأطباء العرب . وفي عام ١٥٦٧ استبعدت الكتب العربية في الطب من قائمة الكتب المطلوبة للامتحان في المدارس بناء على التماس مقدّم من الطلاب لذلك . ولكن مع هذا ظلّت بعض المحاضرات في قانون ابن سينا تلقى من حين لآخر حتى عام ١٦٠٧ .

أما وطن الرشدية الحقيقي فكان جامعة بولونا مع شقيقتها جامعة بدوا . ولقد انبعث من هذين المركزين تأثير ابن رشد الذي انتشر في جميع أنحاء شمال شرقي إيطاليا ، بما في ذلك البندقية وفرارا [١] Ferrara . وقد استمر هذا الأثر حتى القرن السابع عشر . ولقد بشر هذا بالمذهب العقلي والشعور المضاد للكنيسة اللذين سادا في عصر النهضة ، وربما ساعد على ذلك اتصال البندقية بالشرق . وكان الأثر العربي في الطب غالباً في بولونا . كما كان منهج دراسة الطب في القرن الثالث عشر يتركز في قانون ابن سينا وكتب ابن رشد الطبية . وكانت النتيجة أن أصبح التنجيم موضوعاً عادياً للدراسة تمنح فيه الشهادات . وكان معظم أطباء بولونا وبدوا من المنجمين ، ولهذا كانوا يعتبرون بوجه عام من المفكرين الأحرار والملحدين . ولقد حظيت بولونا في أحد الأوقات برعاية فريدريك الثاني ، فأهدى الجامعة نسخاً من الترجمات اللاتينية كانت قد نقلت بناء على أوامره من العربية والإغريقية .

---

(١) فرارا : مدينة في شمال إيطاليا ، تبعد ٤٨ كلم إلى الشمال الشرقي من بولونا ، وتقع على أحد روافد نهر البو . (المترجم)

أما « الشروح العظيمة » فقد نشأت بالفعل في بدوا : ففي عام ١٣٣٤ نشر أخد الأخوة المريميين — واسمه أوربانو البولوني — شرحاً على شرح لابن رشد ، طبع في عام ١٤٩٢ بأمر من الرئيس العام للرهبنة المريمية . ولكن الواقع أن غيطانو التيناني Gaetano of Tiena (المتوفى سنة ١٤٦٥) ، وهو أحد أحبار كاتدرائية بدوا ، يعتبر عموماً بأنه مؤسس الرشدية في بدوا . ولقد كان أقل جراءة في عبارته من بولس البندقي الأوغسطيني ، ولكنه كان مع هذا رشدياً تماماً في تعاليمه فيما يختص بالعقل الفعال ووحدة النفوس وغير ذلك . ويبدو أنه كان محبوباً جداً من الناس ، إذ إن الكثير من نسخ محاضراته لما تزل موجودة حتى الآن . ولقد ظل هذا المعتقد سائداً في بدوا خلال القسم الأعظم من القرن الخامس عشر .

وقرب نهاية القرن بدأت ردة الفعل بالظهور من منبعين متمايزين ، أولاهما ما رأيناه مما حاضر به بومبونات Pomponat في بدوا عن كتاب « النفس » ، مستعيناً في تفسيره بالإسكندر الأفروديسي ، مطرحاً بذلك ابن رشد جانباً ؛ جاعلاً آراءه على شكل مقالات بدلاً من الشرح التقليدي لنصوص أرسطو الذي كان يحظى بالقبول في ذلك الحين . ومنذ ذلك الوقت (أي حوالي عام ١٤٩٥) انقسمت جامعة بدوا إلى حزبين هما : الرشديون والإسكندريون . وكان بومبونات في الوقت ذاته ممثلاً لنظريات عقلية محددة كان يميل إليها العقل الإيطالي آنذاك . وكانت صعوبة التوفيق بين الإسكندر والإيمان المسيحي أشد مما هي بين ابن رشد وهذا الإيمان ؛ إلا أن هذا الأمر لم يكن يعني شيئاً ، إذ إن الذين كانوا يميلون إلى الإفصاح عن شكهم رحبوا بوجود هذه الطرق الجديدة في التفسير ليطلقوا العنان لآرائهم . وكان الإنسانيون Humanists مستقلين عن هؤلاء الإسكندريين ، إذ إنهم كانوا يعارضون معظم البربرية والوحشية اللاتينية الموجودة في المتون المستعملة ، كما كانوا يعارضون بنوع أخص المصطلحات المستعملة في الترجمات المأخوذة عن العربية . ويمثل هذه الطائفة تومايوس Thomaeus الذي بدأ حوالي عام ١٤٩٧ يحاضر في بدوا عن

النص الإغريقي لأرسطو ، متناولاً إياه بتوسع باعتباره دراسة في اللغة والأدب .

ولقد تركز الجدل الفلسفي بصورة رئيسية في ذلك الحين في المسائل النفسية التي لها علاقة بطبيعة النفس ، وخصوصاً ما كان له علاقة بوجودها المستقل وإمكانية خلودها . واعتبر هذا الأمر في الحقيقة مسألة شائكة من مسائل الدين ، فنوقش مناقشة دقيقة . وفي السنين الأولى من القرن السادس عشر برزت هذه المسائل أكثر فأكثر ، حتى حاول مجمع لاتيران Lateran لعام ١٥١٢ أن يوقف مناقشتها ، فأصدر تحريماً رسمياً لها ؛ ولكن لم يكن لهذا التحريم حول في إيقاف هذه المناقشات . ومما تجدر ملاحظته هنا أن هذه المناقشات لم تنشأ عن الموقف الفلسفي الوثني الذي تميّز به عصر النهضة — رغم أن هذا الموقف كان محبّذاً — ولكنها نشأت عن الموضوعات التي أثارتها دراسة الفلاسفة العرب في شمال شرقي إيطاليا ، والتي كان في أساسها مسألة ما إذا كان بإمكان النفس أن تستمر بعد الموت في وجود فردي ، أم أنها تتّحد بمصدرها الذي هو منبع الحياة ، والذي هو إما العقل الفعّال أو النفس الكلية .

ولقد ظلت جامعة بدوا رسمياً تحافظ على رشدية معتدلة ؛ فنشرت في عام ١٤٧٢ النسخة الرئيسية لشروح ابن رشد في بدوا. ثم أصدر نيفوس Niphus بين عامي ١٤٩٥ و١٤٩٧ نسخة أتمّ وأكمل لهذه الشروح . وخلال نصف القرن التالي استمر ظهور سلسلة المقالات والمناقشات والتحليلات الدائرة حول ابن رشد . وفي عامي ١٥٥٢ — ٥٣ ظهرت أعظم طبعة لشروح ابن رشد ، وعليها ملاحظات هامشية كتبها زمارا Zimara . وخلال القرن السادس عشر ظهرت في بدوا أيضاً ترجمة جديدة لشروحات ابن رشد مأخوذة عن العبرية . وكان آخر نسق الرشديين قيصر الكريمونيني Caesar Cremonini (المتوفى سنة ١٦٣١) ، والذي أظهر ميلاً شديداً إلى فلسفة الإسكندر

الأفروديسي. وكانت دراسة الفلاسفة العرب في أوروبا في ذلك الحين محصورة في كتب الطب وشروحات ابن رشد .

أما خارج بدوا وبولونا فقد احتفظ ابن رشد بمكانته كأعظم شارح لأرسطو حتى نهاية القرن الخامس عشر . ولقد جاء في الأوامر الملكية التي أصدرها لويس الحادي عشر (سنة ١٤٧٣) أن على المعلمين في باريس أن يعلموا كتب أرسطو ، وأن يستخدموا شروح ابن رشد وألبرتو الكبير وتوما الأكويني ومن إليهم من الكتاب بدلاً من شروح وليم الأوكهامي William of Ockham وغيره من أفراد مدرسته . ومعنى هذا أن الموقف الرسمي كان ميالاً إلى الواقعية وليس إلى الإسمية .

وما أن جاء القرن السادس عشر حتى تردّت دراسة شارحي أرسطو من العرب خارج بدوا ودائرتها في مهوى سحيق . ولكن ظل للكتاب العرب في الطب أثر محدود في الجامعات الأوروبية لمدى قرن من الزمان .

أما الطريق العملي في النقل في القرن الخامس عشر وما بعده فيكمن في الروح المضادة للكنيسة التي ظهرت في النهضة الإيطالية ، والتي كانت قد تطوّرت في شمال شرقي إيطاليا كأثر من آثار الفلاسفة العرب . وكان وصول العلماء الإغريق بعد سقوط القسطنطينية وما نتج عنه من اهتمام بالبحث في العاديّات archaeological research سبباً في توجيه الإهتمام وجهة جديدة. ولكن لاينبغي لهذا أن يخفي حقيقة هامة وهي أن العنصر الموالي للعرب أيام الإسكلائيين كان الأب المباشر للعنصر الفاسفي الوثـني Philopagan الذي ساد عصر النهضة، في جنوب أوروبا على الأقل. أما في الأنحاء الشمالية فقد كانت أبحاث العاديّات هي التي نالت أهمية أكبر ، فكان لها بالتالي أثر في الموضوعات اللاهوتية .

فقرة ختامية

لقد تتبعنا حتى الآن انتقال نوع معيّن من الثقافة الهلينية ، عن طريق الكنيسة السورية والزرادشتيين الفرس ووثنيي حران ، إلى الجماعة الإسلامية ؛ فحظيت هذه الثقافة برضى جماعة كان المعلمون المسلمون الرسميون يعتبرونهم كفرة . ورغم هذا التكفير فقد تركت الثقافة الهلينية أثراً ظاهراً وبيّناً جداً في علم الإلهيات الإسلامي وفي المعتقدات العامة . وبعد حياة شاقة عاشتها هذه الثقافة في المشرق انتقلت إلى الجماعة الإسلامية في أسبانيا حيث لقيت تطوّراً خاصاً جداً كان له أثر بالغ في النهاية في الفكرين المسيحي واليهودي أقوى مما ترك من أثر في المسلمين أنفسهم . ولقد لقيت هذه الثقافة تطورّها النهائي في شمال شرقي إيطاليا حيث كان لها فعلها كأثر مضاد للكنيسة ، إذ مهّدت الطريق امام النهضة الأوروبية . ولكن هذا الطريق الرئيسي للتطور كان الأهم في الحقيقة ، ذلك لأن هذه الثقافة كانت تتفرّع — أثناء سلوكها هذا الطريق — إلى هذا الجانب أو ذاك ؛ والتفتيش عن أفضل ثمارها ينبغي أن يكون في هذه التفرعات الجانبية ، كالإسكلائية مثلا ، التي كانت في الإسلام واليهودية والمسيحية جميعاً ردّة فعل لتعاليم هذه الثقافة ؛ وكذلك في الدراسات الطبية والكيميائية والعلمية الأخرى التي كانت في العصور الوسطى ، والتي كانت تدين بازدهارها إلى حد كبير إلى أثر هذه الثقافة . وهذا الذي عرفناه بالتفصيل إنما هو ، في الواقع ، أكثر تواريخ انتقال الثقافة رومانطيقية .

بيان تاريخي

بالسنوات منذ وفاة النبي محمد حتى سقوط دولة الموحدين في اسبانيا

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
١١	٦٣٢	٢٩ آذار	وفاة محمد (خلافة أبي بكر)
١٢	٦٣٣	١٨ آذار	
١٣	٦٣٤	٧ آذار	خلافة عمر
١٤	٦٣٥	٢٥ شباط	
١٥	٦٣٦	١٤ شباط	
١٦	٦٣٧	٢ شباط	
١٧	٦٣٨	٢٣ كانون الثاني	فتح سوريا ووادي الرافدين
١٨	٦٣٩	١٢ كانون الثاني	
١٩	٦٤٠	٢ كانون الثاني	
٢٠	٦٤٠	٢١ كانون الأول	فتح مصر
٢١	٦٤١	١٠ كانون الأول	فتح بلاد فارس
٢٢	٦٤٢	٣٠ تشرين الثاني	
٢٣	٦٤٣	١٩ تشرين الثاني	خلافة عثمان
٢٤	٦٤٤	٧ تشرين الثاني	
٢٥	٦٤٥	٢٨ تشرين الأول	
٢٦	٦٤٦	١٨ تشرين الأول	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٢٧	٦٤٧	٧ تشرين الأول	
٢٨	٦٤٨	٢٥ أيلول	
٢٩	٦٤٩	١٤ أيلول	
٣٠	٦٥٠	٤ أيلول	
٣١	٦٥١	٢٤ آب	
٣٢	٦٥٢	١٢ آب	
٣٣	٦٥٣	٢ آب	
٣٤	٦٥٤	٢٢ تموز	
٣٥	٦٥٥	١١ تموز	خلافة علي
٣٦	٦٥٦	٣٠ حزيران	
٣٧	٦٥٧	١٩ حزيران	
٣٨	٦٥٨	٩ حزيران	
٣٩	٦٥٩	٢٩ أيار	
٤٠	٦٦٠	١٧ أيار	
٤١	٦٦١	٧ أيار	خلافة معاوية الأول (ابن أبي سفيان) (بداية الخلافة الأموية)
٤٢	٦٦٢	٢٦ نيسان	
٤٣	٦٦٣	١٥ نيسان	
٤٤	٦٦٤	٤ نيسان	
٤٥	٦٦٥	٢٤ آذار	
٤٦	٦٦٦	١٣ آذار	
٤٧	٦٦٧	٣ آذار	
٤٨	٦٦٨	٢٠ شباط	
٤٩	٦٦٩	٩ شباط	وفاة الحسن (الإمام الثاني)

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٥٠	٦٧٠	٢٩ كانون الثاني	
٥١	٦٧١	١٨ كانون الثاني	
٥٢	٦٧٢	٨ كانون الثاني	
٥٣	٦٧٢	٢٧ كانون الأول	
٥٤	٦٧٣	١٦ كانون الأول	
٥٥	٦٧٤	٦ كانون الأول	
٥٦	٦٧٥	٢٥ تشرين الثاني	
٥٧	٦٧٦	١٤ تشرين الثاني	
٥٨	٦٧٧	٣ تشرين الثاني	
٥٩	٦٧٨	٢٣ تشرين الأول	
٦٠	٦٧٩	١٣ تشرين الأول	خلافة يزيد (ابن معاوية)
٦١	٦٨٠	١ تشرين الأول	وقعة كربلاء ووفاة الحسين
٦٢	٦٨١	٢٠ أيلول	
٦٣	٦٨٢	١٠ أيلول	خلافة مروان (ابن الحكم)
٦٤	٦٨٣	٣٠ آب	خلافة معاوية الثاني (ابن يزيد)
٦٥	٦٨٤	١٨ آب	خلافة عبد الملك (ابن مروان)
٦٦	٦٨٥	٨ آب	
٦٧	٦٨٦	٢٨ تموز	
٦٨	٦٨٧	١٨ تموز	
٦٩	٦٨٨	٦ تموز	
٧٠	٦٨٩	٢٥ حزيران	
٧١	٦٩٠	١٥ حزيران	
٧٢	٦٩١	٤ حزيران	
٧٣	٦٩٢	٢٣ أيار	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٧٤	٦٩٣	١٣ أيار	
٧٥	٦٩٤	٢ أيار	
٧٦	٦٩٥	٢١ نيسان	
٧٧	٦٩٦	١٠ نيسان	
٧٨	٦٩٧	٣٠ آذار	
٧٩	٦٩٨	٢٠ آذار	
٨٠	٦٩٩	٩ آذار	
٨١	٧٠٠	٢٦ شباط	
٨٢	٧٠١	١٥ شباط	
٨٣	٧٠٢	٤ شباط	
٨٤	٧٠٣	٢٤ كانون الثاني	
٨٥	٧٠٤	١٤ كانون الثاني	
٨٦	٧٠٥	٢ كانون الثاني	خلافة الوليد (ابن عبد الملك)
٨٧	٧٠٥	٢٣ كانون الأول	
٨٨	٧٠٦	١٢ كانون الأول	
٨٩	٧٠٧	١ كانون الأول	
٩٠	٧٠٨	٢٠ تشرين الثاني	
٩١	٧٠٩	٩ تشرين الثاني	
٩٢	٧١٠	٢٩ تشرين الأول	
٩٣	٧١١	١٩ تشرين الأول	
٩٤	٧١٢	٧ تشرين الأول	
٩٥	٧١٣	٢٦ أيلول	
٩٦	٧١٤	١٦ أيلول	خلافة سليمان (ابن عبد الملك)
٩٧	٧١٥	٥ أيلول	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٩٨	٧١٦	٢٥ آب	
٩٩	٧١٧	١٤ آب	خلافة عمر الثاني (ابن عبدالعزيز)
١٠٠	٧١٨	٣ آب	
١٠١	٧١٩	٢٤ تموز	خلافة يزيد الثاني(ابن عبدالملك)
١٠٢	٧٢٠	١٢ تموز	
١٠٣	٧٢١	١ تموز	
١٠٤	٧٢٢	٢١ حزيران	
١٠٥	٧٢٣	١٠ حزيران	
١٠٦	٧٢٤	٢٩ آيار	خلافة هشام (ابن عبد الملك)
١٠٧	٧٢٥	١٩ أيار	
١٠٨	٧٢٦	٨ أيار	
١٠٩	٧٢٧	٢٨ نيسان	
١١٠	٧٢٨	١٦ نيسان	
١١١	٧٢٩	٥ نيسان	
١١٢	٧٣٠	٢٦ آذار	
١١٣	٧٣١	١٥ آذار	
١١٤	٧٣٢	٣ آذار	
١١٥	٧٣٣	٢١ شباط	
١١٦	٧٣٤	١٠ شباط	
١١٧	٧٣٥	٣١ كانون الثاني	
١١٨	٧٣٦	٢٠ كانون الثاني	
١١٩	٧٣٧	٨ كانون الثاني	
١٢٠	٧٣٧	٢٩ كانون الأول	
١٢١	٧٣٨	١٨ كانون الأول	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
١٢٢	٧٣٩	٧ كانون الأول	
١٢٣	٧٤٠	٢٦ تشرين الثاني	
١٢٤	٧٤١	١٥ تشرين الثاني	
١٢٥	٧٤٢	٤ تشرين الثاني	
١٢٦	٧٤٣	٢٥ تشرين الأول	خلافة الوليد الثاني (ابن يزيد ابن عبد الملك)
١٢٧	٧٤٤	١٥ تشرين الأول	خلافتي[1] يزيد الثالث (ابن الوليد) وابراهيم (ابن الوليد)
١٢٨	٧٤٥	٣ تشرين الأول	خلافة مروان الثاني (ابن محمد أو مروان الجعدي)
١٢٩	٧٤٦	٢٢ أيلول	
١٣٠	٧٤٧	١١ أيلول	
١٣١	٧٤٨	٣١ آب	
١٣٢	٧٤٩	٢٠ آب	سقوط الأسرة الأموية وبداية خلافة السفاح
١٣٣	٧٥٠	٩ آب	
١٣٤	٧٥١	٣٠ تموز	
١٣٥	٧٥٢	١٨ تموز	
١٣٦	٧٥٣	٧ تموز	خلافة المنصور
١٣٧	٧٥٤	٢٧ حزيران	
١٣٨	٧٥٥	١٦ حزيران	إنشاء الدولة الأموية في قرطبة
١٣٩	٧٥٦	٥ حزيران	
١٤٠	٧٥٧	٢٥ أيار	مقتل ابن المقفع
١٤١	٧٥٨	١٤ أيار	

(١) بقي الأول في الخلافة حوالي ستة أشهر وخلفه أخوه إبراهيم فبقى فيها أربعة أشهر (المترجم)

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
١٤٢	٧٥٩	٤ أيار	
١٤٣	٧٦٠	٢٢نيسان	
١٤٤	٧٦١	١١ نيسان	
١٤٥	٧٦٢	١ نيسان	إنشاء مدينة بغداد
١٤٦	٧٦٣	٢١ آذار	
١٤٧	٧٦٤	١٠ آذار	
١٤٨	٧٦٥	٢٧ شباط	وفاة الإمام جعفر الصادق
١٤٩	٧٦٦	١٦ شباط	
١٥٠	٧٦٧	٦ شباط	
١٥١	٧٦٨	٢٦ كانون الثاني	
١٥٢	٧٦٩	١٤ كانون الثاني	
١٥٣	٧٧٠	٤ كانون الثاني	
١٥٤	٧٧٠	٢٤ كانون الأول	
١٥٥	٧٧١	١٣ كانون الأول	
١٥٦	٧٧٢	٢ كانون الأول	
١٥٧	٧٧٣	٢١ تشرين الثاني	
١٥٨	٧٧٤	١١ تشرين التاني	خلافة المهدي (ابن المنصور)
١٥٩	٧٧٥	٣١ تشرين الأول	
١٦٠	٧٧٦	١٩ تشرين الأول	
١٦١	٧٧٧	٩ تشرين الأول	
١٦٢	٧٧٨	٢٨ أيلول	
١٦٣	٧٧٩	١٧ أيلول	
١٦٤	٧٨٠	٦ أيلول	
١٦٥	٧٨١	٢٦ آب	
١٦٦	٧٨٢	١٥ آب	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
١٦٧	٧٨٣	٥ آب	
١٦٨	٧٨٤	٢٤ تموز	
١٦٩	٧٨٥	١٤ تموز	خلافة الهادي (ابن المهدي)
١٧٠	٧٨٦	٣ تموز	خلافة هارون الرشيد
١٧١	٧٨٧	٢٢ حزيران	
١٧٢	٧٨٨	١١ حزيران	إنشاء الدولة الإدريسية في المغرب
١٧٣	٧٨٩	٣١ أيار	
١٧٤	٧٩٠	٢٠ أيار	
١٧٥	٧٩١	١٠ أيار	
١٧٦	٧٩٢	٢٨ نيسان	
١٧٧	٧٩٣	١٨ نيسان	
١٧٨	٧٩٤	٧ نيسان	
١٧٩	٧٩٥	٢٧ آذار	
١٨٠	٧٩٦	١٦ آذار	
١٨١	٧٩٧	٥ آذار	
١٨٢	٧٩٨	٢٢ شباط	
١٨٣	٧٩٩	١٢ شباط	
١٨٤	٨٠٠	١ شباط	
١٨٥	٨٠١	٢٠ كانون الثاني	
١٨٦	٨٠٢	١٠ كانون الثاني	
١٨٧	٨٠٢	٣٠ كانون الأول	نكبة البرامكة .
١٨٨	٨٠٣	٢٠ كانون الأول	
١٨٩	٨٠٤	٨ كانون الأول	
١٩٠	٨٠٥	٢٧ تشرين الثاني	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
١٩١	٨٠٦	١٧ تشرين الثاني	
١٩٢	٨٠٧	٦ تشرين الثاني	
١٩٣	٨٠٨	٢٥ تشرين الأول	خلافة الأمين (ابن هارون الرشيد)
١٩٤	٨٠٩	١٥ تشرين الأول	
١٩٥	٨١٠	٤ تشرين الأول	
١٩٦	٨١١	٢٣ أيلول	
١٩٧	٨١٢	١٢ أيلول	
١٩٨	٨١٣	١ أيلول	خلافة المأمون (ابن هارون الرشيد)
١٩٩	٨١٤	٢٢ آب	
٢٠٠	٨١٥	١١ آب	
٢٠١	٨١٦	٣٠ تموز	
٢٠٢	٨١٧	٢٠ تموز	
٢٠٣	٨١٨	٩ تموز	
٢٠٤	٨١٩	٢٨ حزيران	وفاة الشافعي (الإمام أحمد)
٢٠٥	٨٢٠	١٧ حزيران	
٢٠٦	٨٢١	٦ حزيران	
٢٠٧	٨٢٢	٢٧ أيار	
٢٠٨	٨٢٣	١٦ أيار	
٢٠٩	٨٢٤	٤ أيار	
٢١٠	٨٢٥	٢٤ نيسان	
٢١١	٨٢٦	١٣ نيسان	
٢١٢	٨٢٧	٢ نيسان	القول بعقيدة خلق القرآن
٢١٣	٨٢٨	٢٢ آذار	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٢١٤	٨٢٩	١١ آذار	
٢١٥	٨٣٠	٢٨ شباط	
٢١٦	٨٣١	١٨ شباط	
٢١٧	٨٣٢	٧ شباط	إنشاء بيت الحكمة (في بغداد) (على وجه التقريب)
٢١٨	٨٣٣	٢٧ كانون الثاني	خلافة المعتصم (ابن الرشيد) وردّة الفعل السنية (انتقال العاصمة الى سامراء)
٢١٩	٨٣٤	١٦ كانون الثاني	
٢٢٠	٨٣٥	٥ كانون الثاني	
٢٢١	٨٣٥	٢٦ كانون الأول	
٢٢٢	٨٣٦	١٤ كانون الأول	
٢٢٣	٨٣٧	٣ كانون الأول	
٢٢٤	٨٣٨	٢٣ تشرين الثاني	
٢٢٥	٨٣٩	١٢ تشرين الثاني	
٢٢٦	٨٤٠	٣١ تشرين الأول	وفاة أبي الهذيل (العلاّف)
٢٢٧	٨٤١	٢١ تشرين الأول	خلافة الواثق (ابن المعتصم)
٢٢٨	٨٤٢	١٠ تشرين الأول	
٢٢٩	٨٤٣	٣٠ أيلول	
٢٣٠	٨٤٤	١٨ أيلول	
٢٣١	٨٤٥	٧ أيلول	وفاة النظّام
٢٣٢	٨٤٦	٢٨ آب	خلافة المتوكل (ابن المعتصم)
٢٣٣	٨٤٧	١٧ آب	
٢٣٤	٨٤٨	٥ آب	
٢٣٥	٨٤٩	٢٦ تموز	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٢٣٦	٨٥٠	١٥ تموز	
٢٣٧	٨٥١	٥ تموز	
٢٣٨	٨٥٢	٢٣ حزيران	
٢٣٩	٨٥٣	١٢ حزيران	
٢٤٠	٨٥٤	٢ حزيران	
٢٤١	٨٥٥	٢٢ أيار	
٢٤٢	٨٥٦	١٠ أيار	
٢٤٣	٨٥٧	٣٠ نيسان	
٢٤٤	٨٥٨	١٩ نيسان	
٢٤٥	٨٥٩	٨ نيسان	
٢٤٦	٨٦٠	٢٨ آذار	
٢٤٧	٨٦١	١٧ آذار	خلافة المنتصر (ابن المتوكل)
٢٤٨	٨٦٢	٧ آذار	خلافة المستعين (ابن المعتصم)
٢٤٩	٨٦٣	٢٤ شباط	
٢٥٠	٨٦٤	١٣ شباط	
٢٥١	٨٦٥	٢ شباط	
٢٥٢	٨٦٦	٢٢ كانون الثاني	خلافة المعتز (ابن المتوكل)
٢٥٣	٨٦٧	١١ كانون الثاني	
٢٥٤	٨٦٨	١ كانون الثاني	
٢٥٥	٨٦٨	٢٠ كانون الأول	خلافة المهتدي (ابن الواثق)
٢٥٦	٨٦٩	٩ كانون الأول	خلافة المعتمد (ابن المتوكل) وعودته إلى بغداد
٢٥٧	٨٧٠	٢٩ تشرين الثاني	وفاة البخاري (صاحب الصحيح)
٢٥٨	٨٧١	١٨ تشرين الثاني	
٢٥٩	٨٧٢	٧ تشرين الثاني	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٢٦٠	٨٧٣	٢٧ تشرين الأول	وفاة الكندي (الفيلسوف) (على وجه التقريب)
٢٦١	٨٧٤	١٦ تشرين الأول	
٢٦٢	٨٧٥	٦ تشرين الأول	
٢٦٣	٨٧٦	٢٤ أيلول	
٢٦٤	٨٧٧	١٣ أيلول	
٢٦٥	٨٧٨	٣ أيلول	
٢٦٦	٨٧٩	٢٣ آب	
٢٦٧	٨٨٠	١٢ آب	
٢٦٨	٨٨١	١ آب	
٢٦٩	٨٨٢	٢١ تموز	
٢٧٠	٨٨٣	١١ تموز	
٢٧١	٨٨٤	٢٩ حزيران	
٢٧٢	٨٨٥	١٨ حزيران	
٢٧٣	٨٨٦	٨ حزيران	
٢٧٤	٨٨٧	٢٨ أيار	
٢٧٥	٨٨٨	١٦ أيار	
٢٧٦	٨٨٩	٦ أيار	
٢٧٧	٨٩٠	٢٥ نيسان	
٢٧٨	٨٩١	١٥ نيسان	
٢٧٩	٨٩٢	٣ نيسان	خلافة المعتضد (ابن الموفّق)
٢٨٠	٨٩٣	٢٣ اذار	
٢٨١	٨٩٤	١٣ آذار	
٢٨٢	٨٩٥	٢ آذار	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٢٨٣	٨٩٦	١٩ شباط	
٢٨٤	٨٩٧	٨ شباط	
٢٨٥	٨٩٨	٢٨ كانون الثاني	
٢٨٦	٨٩٩	١٧ كانون الثاني	
٢٨٧	٩٠٠	٧ كانون الثاني	
٢٨٨	٩٠٠	٢٦ كانون الأول	
٢٨٩	٩٠١	١٦ كانون الأول	خلافة المكتفي (ابن المعتضد)
٢٩٠	٩٠٢	٥ كانون الأول	
٢٩١	٩٠٣	٢٤ تشرين الثاني	
٢٩٢	٩٠٤	١٣ تشرين الثاني	
٢٩٣	٩٠٥	٢ تشرين الثاني	
٢٩٤	٩٠٦	٢٢ تشرين الأول	
٢٩٥	٩٠٧	١٢ تشرين الأول	خلافة المقتدر (ابن المعتضد)
٢٩٦	٩٠٨	٣٠ أيلول	
٢٩٧	٩٠٩	٢٠ أيلول	الخلافة الفاطمية في القيروان
٢٩٨	٩١٠	٩ أيلول	
٢٩٩	٩١١	٢٨ آب	
٣٠٠	٩١٢	١٩ آب	اقرار الأشعري بالمذهب السنّي
٣٠١	٩١٣	٧ آب	
٣٠٢	٩١٤	٢٧ تموز	
٣٠٣	٩١٥	١٧ تموز	
٣٠٤	٩١٦	٥ تموز	
٣٠٥	٩١٧	٢٤ حزيران	
٣٠٦	٩١٨	١٤ حزيران	
٣٠٧	٩١٩	٣ حزيران	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٣٠٨	٩٢٠	٢٣ أيار	
٣٠٩	٩٢١	١٢ أيار	
٣١٠	٩٢٢	١ أيار	
٣١١	٩٢٣	٢١ نيسان	
٣١٢	٩٢٤	٩ نيسان	
٣١٣	٩٢٥	٢٩ آذار	
٣١٤	٩٢٦	١٩ آذار	
٣١٥	٩٢٧	٨ آذار	
٣١٦	٩٢٨	٢٥ شباط	
٣١٧	٩٢٩	١٤ شباط	
٣١٨	٩٣٠	٣ شباط	
٣١٩	٩٣١	٢٤ كانون الثاني	
٣٢٠	٩٣٢	١٣ كانون الثاني	خلافة القاهر (ابن المعتضد)
٣٢١	٩٣٣	١ كانون الثاني	
٣٢٢	٩٣٣	٢٢ كانون الأول	خلافة الراضي (ابن المقتدر)
٣٢٣	٩٣٤	١١ كانون الأول	وفاة الماتريدي
٣٢٤	٩٣٥	٣٠ تشرين الثاني	سقوط بغداد في أيدي البويهيين
٣٢٥	٩٣٦	١٩ تشرين الثاني	
٣٢٦	٩٣٧	٨ تشرين الثاني	
٣٢٧	٩٣٨	٢٨ تشرين الأول	
٣٢٨	٩٣٩	١٨ تشرين الأول	
٣٢٩	٩٤٠	٦ تشرين الأول	خلافة المتّقي (ابن المقتدر)
٣٣٠	٩٤١	٢٦ أيلول	
٣٣١	٩٤٢	١٥ أيلول	
٣٣٢	٩٤٣	٤ أيلول	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٣٣٣	٩٤٤	٢٤ آب	خلافة المستكفي (ابن المكتفي)
٣٣٤	٩٤٥	١٣ آب	خلافة المطيع (ابن المقتدر)
٣٣٥	٩٤٦	٢ آب	
٣٣٦	٩٤٧	٢٣ تموز	
٣٣٧	٩٤٨	١١ تموز	
٣٣٨	٩٤٩	١ تموز	
٣٣٩	٩٥٠	٢٠ حزيران	وفاة الفارابي
٣٤٠	٩٥١	٩ حزيران	
٣٤١	٩٥٢	٢٩ أيار	
٣٤٢	٩٥٣	١٨ أيار	
٣٤٣	٩٥٤	٧ أيار	
٣٤٤	٩٥٥	٢٧ نيسان	
٣٤٥	٩٥٦	١٥ نيسان	
٣٤٦	٩٥٧	٤ نيسان	
٣٤٧	٩٥٨	٢٥ آذار	
٣٤٨	٩٥٩	١٤ آذار	
٣٤٩	٩٦٠	٣ آذار	
٣٥٠	٩٦١	٢٠ شباط	
٣٥١	٩٦٢	٩ شباط	
٣٥٢	٩٦٣	٣٠ كانون الثاني	
٣٥٣	٩٦٤	١٩ كانون الثاني	
٣٥٤	٩٦٥	٧ كانون الثاني	
٣٥٥	٩٦٥	٢٨ كانون الأول	
٣٥٦	٩٦٦	١٧ كانون الأول	احتلال الفاطميين لمصر وإنشاء القاهرة

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٣٥٧	٩٦٧	٧ كانون الأول	
٣٥٨	٩٦٨	٢٥ تشرين الثاني	
٣٥٩	٩٦٩	١٤ تشرين الثاني	
٣٦٠	٩٧٠	٤ تشرين الثاني	
٣٦١	٩٧١	٢٤ تشرين الأول	
٣٦٢	٩٧٢	١٢ تشرين الأول	
٣٦٣	٩٧٣	٢ تشرين الأول	خلافة الطائع (ابن المطيع)
٣٦٤	٩٧٤	٢١ أيلول	
٣٦٥	٩٧٥	١٠ أيلول	
٣٦٦	٩٧٦	٣٠ آب	
٣٦٧	٩٧٧	١٩ آب	
٣٦٨	٩٧٨	٩ آب	
٣٦٩	٩٧٩	٢٩ تموز	
٣٧٠	٩٨٠	١٧ تموز	
٣٧١	٩٨١	٧ تموز	
٣٧٢	٩٨٢	٢٦ حزيران	
٣٧٣	٩٨٣	١٥ حزيران	
٣٧٤	٩٨٤	٤ حزيران	
٣٧٥	٩٨٥	٢٤ أيار	
٣٧٦	٩٨٦	١٣ أيار	
٣٧٧	٩٨٧	٣ أيار	
٣٧٨	٩٨٨	٢١ نيسان	
٣٧٩	٩٨٩	١١ نيسان	
٣٨٠	٩٩٠	٣١ آذار	خلافة القادر بن اسحق
٣٨١	٩٩١	٢٠ آذار	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٣٨٢	٩٩٢	٩ آذار	
٣٨٣	٩٩٣	٢٦ شباط	
٣٨٤	٩٩٤	١٥ شباط	
٣٨٥	٩٩٥	٥ شباط	
٣٨٦	٩٩٦	٢٥ كانون الثاني	
٣٨٧	٩٩٧	١٤ كانون الثاني	
٣٨٨	٩٩٨	٣ كانون الثاني	ظهور محمود الغزنوي
٣٨٩	٩٩٨	٢٣ كانون الأول	
٣٩٠	٩٩٩	١٣ كانون الأول	
٣٩١	١٠٠٠	١ كانون الأول	
٣٩٢	١٠٠١	٢٠ تشرين الثاني	
٣٩٣	١٠٠٢	١٠ تشرين الثاني	
٣٩٤	١٠٠٣	٣٠ تشرين الأول	
٣٩٥	١٠٠٤	١٨ تشرين الأول	
٣٩٦	١٠٠٥	٨ تشرين الأول	
٣٩٧	١٠٠٦	٢٧ أيلول	
٣٩٨	١٠٠٧	١٧ أيلول	
٣٩٩	١٠٠٨	٥ أيلول	
٤٠٠	١٠٠٩	٢٥ آب	
٤٠١	١٠١٠	١٥ آب	
٤٠٢	١٠١١	٤ آب	
٤٠٣	١٠١٢	٢٣ تموز	
٤٠٤	١٠١٣	١٣ تموز	
٤٠٥	١٠١٤	٢ تموز	
٤٠٦	١٠١٥	٢١ حزيران	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٤٠٧	١٠١٦	١٠ حزيران	
٤٠٨	١٠١٧	٣٠ أيار	
٤٠٩	١٠١٨	٢٠ أيار	
٤١٠	١٠١٩	٩ أيار	
٤١١	١٠٢٠	٢٧ نيسان	
٤١٢	١٠٢١	١٧ نيسان	
٤١٣	١٠٢٢	٦ نيسان	
٤١٤	١٠٢٣	٢٦ آذار	
٤١٥	١٠٢٤	١٥ آذار	
٤١٦	١٠٢٥	٤ آذار	
٤١٧	١٠٢٦	٢٢ شباط	
٤١٨	١٠٢٧	١١ شباط	
٤١٩	١٠٢٨	٣١ كانون الثاني	
٤٢٠	١٠٢٩	٢٠ كانون الثاني	
٤٢١	١٠٣٠	٩ كانون الثاني	
٤٢٢	١٠٣٠	٢٩ كانون الأول	خلافة القائم (ابن القادر)
٤٢٣	١٠٣١	١٩ كانون الأول	
٣٢٤	١٠٣٢	٧ كانون الأول	
٤٢٥	١٠٣٣	٢٦ تشرين الثاني	
٤٢٦	١٠٣٤	١٦ تشرين الثاني	
٤٢٧	١٠٣٥	٥ تشرين الثاني	
٤٢٨	١٠٣٦	٢٥ تشرين الأول	وفاة ابن سينا
٤٢٩	١٠٣٧	١٤ تشرين الأول	
٤٣٠	١٠٣٨	٣ تشرين الأول	
٤٣١	١٠٣٩	٢٣ أيلول	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٤٣٢	١٠٤٠	١١ أيلول	
٤٣٣	١٠٤١	٣١ آب	
٤٣٤	١٠٤٢	٢١ آب	
٤٣٥	١٠٤٣	١٠ آب	
٤٣٦	١٠٤٤	٢٩ تموز	
٤٣٧	١٠٤٥	١٩ تموز	
٤٣٨	١٠٤٦	٨ تموز	
٤٣٩	١٠٤٧	٢٨ حزيران	
٤٤٠	١٠٤٨	١٦ حزيران	
٤٤١	١٠٤٩	٥ حزيران	
٤٤٢	١٠٥٠	٢٦ أيار	
٤٤٣	١٠٥١	١٥ أيار	
٤٤٤	١٠٥٢	٣ أيار	
٤٤٥	١٠٥٣	٢٣ نيسان	
٤٤٦	١٠٥٤	١٢ نيسان	
٤٤٧	١٠٥٥	٢ نيسان	دخول الأتراك السلاجقة بغداد
٤٨٨	١٠٥٦	٢١ آذار	
٤٤٩	١٠٥٧	١٠ آذار	
٤٥٠	١٠٥٨	٢٨ شباط	
٤٥١	١٠٥٩	١٧ شباط	
٤٥٢	١٠٦٠	٦ شباط	
٤٥٣	١٠٦١	٢٦ كانون الثاني	
٤٥٤	١٠٦٢	١٥ كانون الثاني	
٤٥٥	١٠٦٣	٤ كانون الثاني	التسامح مع الأشاعرة
٤٥٦	١٠٦٣	٢٥ كانون الأول	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٤٥٧	١٠٦٤	١٣ كانون الأول	
٤٥٨	١٠٦٥	٣ كانون الأول	
٤٥٩	١٠٦٦	٢٢ تشرين الثاني	
٤٦٠	١٠٦٧	١١ تشرين الثاني	
٤٦١	١٠٦٨	٣١ تشرين الأول	
٤٦٢	١٠٦٩	٢٠ تشرين الأول	
٤٦٣	١٠٧٠	٩ تشرين الأول	
٤٦٤	١٠٧١	٢٩ أيلول	
٤٦٥	١٠٧٢	١٧ أيلول	
٤٦٦	١٠٧٣	٦ أيلول	
٤٦٧	١٠٧٤	٢٧ آب	خلافة المقتدي (ابن محمد)
٤٦٨	١٠٧٥	١٦ آب	
٤٦٩	١٠٧٦	٥ آب	
٤٧٠	١٠٧٧	٢٥ تموز	
٤٧١	١٠٧٨	١٤ تموز	
٤٧٢	١٠٧٩	٤ تموز	
٤٧٣	١٠٨٠	٢٢ حزيران	
٤٧٤	١٠٨١	١١ حزيران	
٤٧٥	١٠٨٢	١ حزيران	
٤٧٦	١٠٨٣	٢١ أيار	
٤٧٧	١٠٨٤	١٠ أيار	
٤٧٨	١٠٨٥	٢٩ نيسان	
٤٧٩	١٠٨٦	١٨ نيسان	
٤٨٠	١٠٨٧	٨ نيسان	
٤٨١	١٠٨٨	٢٧ آذار	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٤٨٢	١٠٨٩	١٦ آذار	
٤٨٣	١٠٩٠	٦ آذار	
٤٨٤	١٠٩١	٢٣ شباط	
٤٨٥	١٠٩٢	١٢ شباط	
٤٨٦	١٠٩٣	١ شباط	
٤٨٧	١٠٩٤	٢١ كانون الثاني	خلافة المستظهر (ابن المقتدي)
٤٨٨	١٠٩٥	١١ كانون الثاني	
٤٨٩	١٠٩٥	٣١ كانون الأول	
٤٩٠	١٠٩٦	١٩ كانون الأول	
٤٩١	١٠٩٧	٩ كانون الأول	
٤٩٢	١٠٩٨	٢٨ تشرين الثاني	
٤٩٣	١٠٩٩	١٧ تشرين الثاني	
٤٩٤	١١٠٠	٦ تشرين الثاني	
٤٩٥	١١٠١	٢٦ تشرين الأول	
٤٩٦	١١٠٢	١٥ تشرين الأول	
٤٩٧	١١٠٣	٥ تشرين الأول	
٤٩٨	١١٠٤	٢٣ أيلول	
٤٩٩	١١٠٥	١٣ أيلول	
٥٠٠	١١٠٦	٢ أيلول	
٥٠١	١١٠٧	٢٢ آب	
٥٠٢	١١٠٨	١١ آب	
٥٠٣	١١٠٩	٣١ تموز	
٥٠٤	١١١٠	٢٠ تموز	
٥٠٥	١١١١	١٠ تموز	وفاة الغزالي
٥٠٦	١١١٢	٢٨ حزيران	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٥٠٧	١١١٣	١٨ حزيران	
٥٠٨	١١١٤	٧ حزيران	
٥٠٩	١١١٥	٢٧ أيار	
٥١٠	١١١٦	١٦ أيار	
٥١١	١١١٧	٥ أيار	
٥١٢	١١١٨	٢٤ نيسان	خلافة المسترشد (ابن المستظهر)
٥١٣	١١١٩	١٤ نيسان	
٥١٤	١١٢٠	٢ نيسان	
٥١٥	١١٢١	٢٢ آذار	
٥١٦	١١٢٢	١٢ آذار	
٥١٧	١١٢٣	١ آذار	
٥١٨	١١٢٤	١٩ شباط	
٥١٩	١١٢٥	٧ شباط	
٥٢٠	١١٢٦	٢٧ كانون الثاني	
٥٢١	١١٢٧	١٧ كانون الثاني	
٥٢٢	١١٢٨	٦ كانون الثاني	
٥٢٣	١١٢٨	٢٥ كانون الأول	
٥٢٤	١١٢٩	١٥ كانون الأول	وفاة ابن تومرت المهدي
٥٢٥	١١٣٠	٤ كانون الأول	
٥٢٦	١١٣١	٢٣ تشرين الثاني	
٥٢٧	١١٣٢	١٢ تشرين الثاني	
٥٢٨	١١٣٣	١ تشرين الثاني	
٥٢٩	١١٣٤	٢٢ تشرين الثاني	خلافة الراشد (ابن المسترشد)
٥٣٠	١١٣٥	١١ تشرين الأول	خلافة المكتفي (ابن المستظهر)

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٥٣١	١١٣٦	٢٩ أيلول	
٥٣٢	١١٣٧	١٩ أيلول	
٥٣٣	١١٣٨	٨ أيلول	وفاة ابن باجه
٥٣٤	١١٣٩	٢٨ آب	
٥٣٥	١١٤٠	١٧ آب	
٥٣٦	١١٤١	٦ آب	
٥٣٧	١١٤٢	٢٧ تموز	
٥٣٨	١١٤٣	١٦ تموز	
٥٣٩	١١٤٤	٤ تموز	
٥٤٠	١١٤٥	٢٤ حزيران	وفاة يهودا هالـ ـ ليفي
٥٤١	١١٤٦	١٣ حزيران	
٥٤٢	١١٤٧	٢ حزيران	
٥٤٣	١١٤٨	٢٢ أيار	
٥٤٤	١١٤٩	١١ أيار	
٥٤٥	١١٥٠	٣٠ نيسان	
٥٤٦	١١٥١	٢٠ نيسان	
٥٤٧	١١٥٢	٨ نيسان	
٥٤٨	١١٥٣	٢٩ آذار	
٥٤٩	١١٥٤	١٨ آذار	
٥٥٠	١١٥٥	٧ آذار	
٥٥١	١١٥٦	٢٥ شباط	
٥٥٢	١١٥٧	١٣ شباط	
٥٥٣	١١٥٨	٢ شباط	
٥٥٤	١١٥٩	٢٣ كانون الثاني	
٥٥٥	١١٦٠	١٢ كانون الثاني	خلافة المستنجد (ابن المقتفي)

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٥٥٦	١١٦٠	٣١ كانون الأول	
٥٥٧	١١٦١	٢١ كانون الأول	
٥٥٨	١١٦٢	١٠ كانون الأول	
٥٥٩	١١٦٣	٣٠ تشرين الثاني	
٥٦٠	١١٦٤	١٨ تشرين الثاني	
٥٦١	١١٦٥	٧ تشرين الثاني	
٥٦٢	١١٦٦	٢٨ تشرين الأول	
٥٦٣	١١٦٧	١٧ تشرين الأول	
٥٦٤	١١٦٨	٥ تشرين الأول	
٥٦٥	١١٦٩	٢٥ أيلول	
٥٦٦	١١٧٠	١٤ أيلول	صلاح الدين في مصر : نهاية الفاطميين . (خلافة المستضيء ابن المستنجد)
٥٦٧	١١٧١	٤ أيلول	
٥٦٨	١١٧٢	٢٣ آب	
٥٦٩	١١٧٣	١٢ آب	
٥٧٠	١١٧٤	٢ آب	
٥٧١	١١٧٥	٢٢ تموز	
٥٧٢	١١٧٦	١٠ تموز	
٥٧٣	١١٧٧	٣٠ حزيران	
٥٧٤	١١٧٨	١٩ حزيران	
٥٧٥	١١٧٩	٨ حزيران	خلافة الناصر (ابن المستضيء)
٥٧٦	١١٨٠	٢٨ أيار	
٥٧٧	١١٨١	١٧ أيار	
٥٧٨	١١٨٢	٧ أيار	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٥٧٩	١١٨٣	٢٦ نيسان	
٥٨٠	١١٨٤	١٤ نيسان	
٥٨١	١١٨٥	٤ نيسان	وفاة ابن طفيل
٥٨٢	١١٨٦	٢٤ آذار	
٥٨٣	١١٨٧	١٣ آذار	
٥٨٤	١١٨٨	٢ آذار	
٥٨٥	١١٨٩	١٩ شباط	
٥٨٦	١١٩٠	٨ شباط	
٥٨٧	١١٩١	٢٩ كانون الثاني	
٥٨٨	١١٩٢	١٨ كانون الثاني	
٥٨٩	١١٩٣	٧ كانون الثاني	
٥٩٠	١١٩٣	٢٧ كانون الأول	
٥٩١	١١٩٤	١٦ كانون الأول	
٥٩٢	١١٩٥	٦ كانون الأول	
٥٩٣	١١٩٦	٢٤ تشرين الثاني	
٥٩٤	١١٩٧	١٣ تشرين الثاني	
٥٩٥	١١٩٨	٣ تشرين الثاني	وفاة ابن رشد (الفيلسوف)
٥٩٦	١١٩٩	٢٣ تشرين الأول	
٥٩٧	١٢٠٠	١٢ تشرين الأول	
٥٩٨	١٢٠١	١ تشرين الأول	
٥٩٩	١٢٠٢	٢٠ أيلول	
٦٠٠	١٢٠٣	١٠ أيلول	
٦٠١	١٢٠٤	٢٩ آب	وفاة ابن ميمون (أبو عمران موسى)

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٦٠٢	١٢٠٥	١٨ آب	
٦٠٣	١٢٠٦	٨ آب	
٦٠٤	١٢٠٧	٢٨ تموز	
٦٠٥	١٢٠٨	١٦ تموز	
٦٠٦	١٢٠٩	٦ تموز	
٦٠٧	١٢١٠	٢٥ حزيران	
٦٠٨	١٢١١	١٥ حزيران	
٦٠٩	١٢١٢	٣ حزيران	
٦١٠	١٢١٣	٢٣ أيار	
٦١١	١٢١٤	١٣ أيار	
٦١٢	١٢١٥	٢ أيار	
٦١٣	١٢١٦	٢٠ نيسان	
٦١٤	١٢١٧	١٠ نيسان	
٦١٥	١٢١٨	٣٠ آذار	
٦١٦	١٢١٩	١٩ آذار	
٦١٧	١٢٢٠	٨ آذار	
٦١٨	١٢٢١	٢٥ شباط	
٦١٩	١٢٢٢	١٥ شباط	
٦٢٠	١٢٢٣	٤ شباط	
٦٢١	١٢٢٤	٢٤ كانون الثاني	
٦٢٢	١٢٢٥	١٣ كانون الثاني	خلافة الظاهر (ابن الناصر)
٦٢٣	١٢٢٦	٢ كانون الثاني	خلافة المستنصر(ابن الظاهر)
٦٢٤	١٢٢٦	٢٢ كانون الأول	
٦٢٥	١٢٢٧	١٢ كانون الأول	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٦٢٦	١٢٢٨	٣٠ تشرين الثاني	
٦٢٧	١٢٢٩	٢٠ تشرين الثاني	
٦٢٨	١٢٣٠	٩ تشرين الثاني	
٦٢٩	١٢٣١	٢٩ تشرين الأول	
٦٣٠	١٢٣٢	١٨ تشرين الأول	
٦٣١	١٢٣٣	٧ تشرين الأول	
٦٣٢	١٢٣٤	٢٦ أيلول	
٦٣٣	١٢٣٥	١٦ أيلول	
٦٣٤	١٢٣٦	٤ أيلول	
٦٣٥	١٢٣٧	٢٤ آب	
٦٣٦	١٢٣٨	١٤ آب	
٦٣٧	١٢٣٩	٣ آب	
٦٣٨	١٢٤٠	٢٣ تموز	وفاة ابن عربي
٦٣٩	١٢٤١	١٢ تموز	
٦٤٠	١٢٤٢	١ تموز	خلافة المستعصم (بن المستنصر)
٦٤١	١٢٤٣	٢١ حزيران	
٦٤٢	١٢٤٤	٩ حزيران	
٦٤٣	١٢٤٥	٢٩ أيار	
٦٤٤	١٢٤٦	١٩ أيار	
٦٤٥	١٢٤٧	٨ أيار	
٦٤٦	١٢٤٨	٢٦ نيسان	
٦٤٧	١٢٤٩	١٦ نيسان	
٦٤٨	١٢٥٠	٥ نيسان	
٦٤٩	١٢٥١	٢٦ آذار	

السنة الهجرية	السنة الميلادية	ابتداء السنة الهجرية	الحوادث الرئيسية
٦٥٠	١٢٥٢	١٤ آذار	
٦٥١	١٢٥٣	٣ آذار	
٦٥٢	١٢٥٤	٢١ شباط	
٦٥٣	١٢٥٥	١٠ شباط	
٦٥٤	١٢٥٦	٣٠ كانون الثاني	
٦٥٥	١٢٥٧	١٩ كانون الثاني	
٦٥٦	١٢٥٨	٨ كانون الثاني	سقوط بغداد بيد هولاكو : نهاية الخلافة .
٦٥٧	١٢٥٨	٢٩ كانون الأول	
٦٥٨	١٢٥٩	١٨ كانون الأول	
٦٥٩	١٢٦٠	٦ كانون الأول	
٦٦٠	١٢٦١	٢٦ تشرين الثاني	
٦٦١	١٢٦٢	١٥ تشرين الثاني	
٦٦٢	١٢٦٣	٤ تشرين الثاني	
٦٦٣	١٢٦٤	٢٨ تشرين الأول	
٦٦٤	١٢٦٥	١٣ تشرين الأول	
٦٦٥	١٢٦٦	٢ تشرين الأول	
٦٦٦	١٢٦٧	٢٢ أيلول	
٦٦٧	١٢٦٨	١٠ أيلول	سقوط الموحدين .

الفهرس

	الصفحة
المقدمة	٥
الفصل الأول : الترجمة السريانية للهللينية	٩
الفصل الثاني : العصر العربي	٥٣
الفصل الثالث : مجيء العباسيين	٧٩
الفصل الرابع : التراجمة	٩٣
الفصل الخامس : المعتزلة	١٠٩
الفصل السادس : الفلاسفة المشرقيون	١١٩
الفصل السابع : التصوف	١٥٥
الفصل الثامن : اسكلائية أهل السنة	١٧٩
الفصل التاسع : الفلسفة المغربية	١٩٣
الفصل العاشر : النقلة اليهود	٢٢١
الفصل الحادي عشر : اثر الفلاسفة العرب في الاسكلائية اللاتينية	٢٣٣
فقرة ختامية	٢٥٠
بيان تاريخي بالسنوات منذ وفاة النبي محمد حتى سقوط دولة الموحدين في اسبانيا	٢٥١